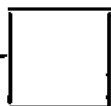


Descartes

PASIUNILE
SUFLETULUI

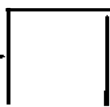
R. DESCARTES * PASIUNILE SUFLETULUI

RENÉ
DESCARTES



LES PASSIONS
DE L'ÂME

RENÉ
DESCARTES



PASIUNILE
SUFLETULUI



EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREȘTI, 1984

STUDIU INTRODUCŢIV

DESCARTES ŞI DIALECTICA PASIUNILOR

La 25 octombrie 1870, Titu Maiorescu nota în caietul său de însemnări intime: „Să fi scris o *Psihologie* aş fi voït mereu. M-a reţinut greutatea firească de a explica pasiunile; cred că asta e imposibil în starea actuală a psihologiei”¹.

Dar cu aproape un sfert de mileniu mai înainte, René Descartes nu pregetase să pregătească un întreg tratat despre pasiuni. Este drept că, la mijlocul secolului al XVII-lea, marele gânditor nu putea avea scrupulele ştiinţifice care începeau să fie de rigoare pentru orice psiholog de acum o sută de ani, odată cu constituirea fiziologiei nervoase şi cu progresele înregistrate în studiul experimental al proceselor cerebrale. După cum nu trebuie pierdut din vedere că Descartes acorda „pasiunii” un înţeles diferit de cel devonit curent în epoca noastră.

Fapt este că, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, problema esenţei şi mecanismului pasiunilor se afla la ordinea zilei. Omul Renaşterii se înfăţişase ca o fiinţă prin excelenţă „pasională”, dornică de neîngrădită afirmare a individualităţii sale şi nesfiindu-se să depăşească, pentru atingerea obiectivelor proprii, cadrele tradiţionale impuse de ierarhia socială şi de autorităţile spirituale. Ca un reflex pe plan etic al acestui individualism „elitist” asistăm acum la o reactualizare a moralei stoice rigorige, care preconiza renunţarea sistematică la plăcere şi înfrinarea oricăror pasiuni, ca premise ale dobândirii „Binelui suprem”. Pe de altă parte, teologii, invocînd cu mai multă sau mai puţină consecvenţă aristotelismul prelucrat de gânditorii scolastici, insistau asupra ră-tăcirilor oare ameninţă sufletul omenesc şi „mîntuirea” lui din pricina exceselor îndeobşte stîrnite de pasiuni.

Aşa se face că temei pasiunilor i-a fost consacrată, în perioada aceasta, o întregă literatură². Predicatorul dominican Nicolas Coeffeteau a redactat un *Tablou al pasiunilor omeneşti*,

¹ Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. I, Bucureşti, 1937, p. 165.

² Vezi A. Levi, *French Moralists (The Theory of the Passions 1585 to 1649)*, Oxford, 1964, precum şi Geneviève Rodis-Lewis, *Introduction la vol. Descartes, Les passions de l'âme*, Paris, 1970, pp. 22—31.

al cauzelor și al efectelor lor, care numai în intervalul 1620-1632 a cunoscut șapte ediții. Scriitorul și medicul Marin Cureau de la Chambre a publicat, între 1640 și 1652, un tratat în patru volume, intitulat *Caracterele pasiunilor*, mult apreciat de contemporani. Călugărul oratorian Jean-François Senault a dat la iveală în 1641 un tratat de orientare scolastică *Despre folosința pasiunilor*, în care combătea anumite principii de morală practică ale stoicilor. Tot atunci, clericul și literatul Jean-Pierre Camus a inclus, în ampla lui scriere apologetică *Spiritul preafericitului François de Sales*, și un *Tratat despre pasiuni*, care oscilează între neostoicism și neoplatonism.

Dar nu numai în aceste scrieri, care mărturisesc, prin chiar titlul lor, preocuparea pentru formele de manifestare și rostul pasiunilor, erau dezbătute pe larg asemenea probleme. În 1538 apăruse la Bruges lucrarea ilustrului umanist Juan Luis Vives *Despre suflet și viață*, bazată pe o altă clasificare a pasiunilor decît cea moștenită de la scolastici; Descartes a apreciat spiritul de independență al lui Vives, drept care gînditorul iberic avea să fie singurul filosof modern citat nominal în *Pasiunile sufletului*. În jurul lui 1600, juristul și moralistul Guillaume Du Vair s-a străduit ca în scrierile sale, precum *Despre statornicie și consolare în nenorocirile obștești*, și *Filosofia morală a stoicilor*, să împace creștinismul cu stoicismul, recomandînd o morală activă, care implica orientarea conștienței a pasiunilor către cele mai nobile scopuri omenești. În aceeași perioadă a redactat cîteva ample tratate asupra filosofiei stoice filologul și teologul belgian Justus Lipsius, autor și el al unei disertații *Despre statornicie*. Chiar și faimoasele scrieri ale lui François de Sales, episcopul genevez ulterior sanctificat, *Introducere la viața cu-cernică*, din 1608, și *Tratat despre iubirea de Dumnezeu*, din 1616, stăruiau asupra necesității și posibilității dominării pasiunilor.

Chiar dacă Descartes punea, în general, prea puțin preț pe ceea ce se numește astăzi „documentare”, neîntînd să citească neapărat tot ce s-a scris pînă atunci în legătură cu tema pe care o studia, ca apoi să polemizeze cu fiecare dintre autorii respectivi, așa cum impuneau regulile „erudiției”, este neîndoios că marele filosof a cunoscut scrierile amintite și încă multe altele cu același subiect. Se știe, de pildă, că nu mult după ce și-a procurat proaspăt apărutul volum din *Caracterele pasiunilor* ale

lui *Cureau de la Chambre*, a decis să întrerupă lectura acestei cărți, în care „nu găsea altceva decît vorbe”.

Viziunea lui Descartes era, într-adevăr, cu totul diferită de cea a autorilor pomeniți. Pe el nu-l interesau cu precădere schemele de clasificare a pasiunilor în genuri și specii, nici punerea în evidență a rolului care-i revine „grației” divine în apărarea omului de relele izvorînd din dezlănțuirea pasiunilor. După părerea lui, studiul pasiunilor nu putea fi întreprins temeinic nici de teologi, nici de metafizicieni și nici de moralisti, ci doar de savanții capabili să cerceteze în mod obiectiv fenomenele naturale. El proclamă deschis aceasta în scrisoarea-prefață, din 14 august 1648, la *Pasiunile sufletului*: „Planul meu n-a fost să explic pasiunile ca orator, nici chiar ca teoretician al moralei, ci doar ca naturalist (*physicien*)”.

Probabil însă că Descartes ar fi aminat multă vreme aducerea la îndeplinire a unui asemenea plan, dacă anumite împrejurări nu l-ar fi obligat, către 1645, să-și îndrepte stăruitor atenția către studiul pasiunilor. Pînă atunci, marele gînditor evitase să abordeze în scrierile sale teme de etică, tocmai datorită întrepătrunderii, inevitabile la acea epocă, a domeniilor moralei și religiei. Cum observă Constantin Noica, la Descartes se întîlnea „un amestec... de credință religioasă și de teamă față de biserică” (sau, am preciza noi, față de slujitorii bisericii), „amestec ce s’-a pînea, atît de apăsător uneori, sufletul filosofului nostru”³. Într-o scrisoare adresată la 1 noiembrie 1646 prietenului său Pierre Chanut, el dădea vina pe teologi și în primul rînd pe clericii-profesori (*les régents*) pentru faptul că și-a impus să nu scrie și să nu publice nici o lucrare de morală: ei — constată Descartes — „sînt atît de îndrîjiți împotriva mea din cauza nevinovatelor *Principii* de fizică pe care le-au citit și atît de minioși că nu află în ele nici un pretext pentru a mă defăima, încît dacă după asta aş trata despre morală, nu m’ar mai da pace”. Și filosoful mărturisise că, drept urmare, a hotărît „să nu mai studieze decît pentru a se instrui pe sine însuși și să nu-și mai împărtășească gîndurile decît celor cu care ar putea sta de vorbă în particular”.

De fapt, la vremea aceea se și afla angajat într-o asemenea „convorbire particulară” pe teme de morală, convorbire din care, pînă la urmă, avea să rezulte, în ciuda angajamentelor de pru-

³ C. Noica, *Viața și filozofia lui René Descartes*, București, (1937), p. 136.

dență pe care le luase față de sine însuși, acel *Tratat despre pasiuni* cu care se va încheia șirul lucrărilor lipărite în cursul vieții sale. „Convorbirea” se desfășurase mai cu seamă printr-un asiduu schimb epistolar purtat nu cu un savant sau cu un om de litere, ci cu o femeie, — o femeie pe cât de distinsă și de studioasă, pe atât de nefericită, prințesa Elisabeta de Boemia⁴.

Aceasta se născuse la 1618 la Heidelberg, fiind a treia din cei 13 copii ai electorului palatin Frederic al V-lea, care, curînd după nașterea Elisabetei, a fost ales rege al Boemiei; el avea să intre în istorie ca „monarhul de-o iarnă”, intrucît, după înfrîngerea din 1620 de la Muntele Alb, a trebuit să ia calca exilului. Împreună cu o parte din familie, Frederic s-a stabilit la Haga, lângă rudele sale din casa de Orange, în timp ce Elisabeta a aflat adăpost în Germania, la bunica ei Luiza-Iuliana, văduva electorului palatin de Nassau. În 1628, mica prințesă a fost adusă în Olanda, alături de părinții săi, dar tatăl murind de ciumă la scurtă vreme după aceasta, a rămas, împreună cu numeroșii ei frați, în grija mamei lor, Elisabeta Stuart, fiică a regelui Iacob I al Angliei. Înglodată în datorii și hărțuită de creditori, văduva lui Frederic nu înțelegea totuși să renunțe la viața ei fastuoasă și ușuralică, incompatibilă cu moravurile calviniste. Cîțiva dintre fiii și fiicele sale au dobîndit și ei o faimă îndoielnică datorită aventurilor galante în care fuseseră implicați.

Tînăra prințesă palatină Elisabeta împărtășea în prea mică măsură preocupările mondene ale mamei și fraților săi. Manifestînd de copil înclinație pentru studiu a învățat cîteva limbi, printre care latina, a căpătat noțiunile fundamentale de matematici și fizică, s-a interesat de marile dispute filosofice și științifice în curs. Altminteri avea o sănătate destul de șubredă și se dovedea predispusă la crize de melancolie⁵.

⁴ Despre Prințesa palatină și relațiile sale cu Descartes, vezi A. L. Foucher de Careil, *Descartes, la Princesse Elisabeth et la Reine Christine*, Paris, 1879; Marguérîte Néel, *Descartes et la Princesse Elisabeth*, Paris, 1946; Cornelia Serrurier, *Descartes, l'homme et le penseur*, Paris-Amsterdam, 1951, pp. 200—218.

⁵ În memoriile surorii sale, ducesa Sofia, întîlnim un foarte măgulitor portret fizic și moral al prințesei Elisabeta, portret care se încheia însă cu constatarea: „Îi plăcea studiul, dar toată filosofia ei nu o împiedica să fie foarte necăjită în ceasurile cînd circulația sîngelui îi pricinaua nenorocirea de a avea nasul roșu; atunci se ascundea de lume”...

În 1643, la îndemnul lui Regius, pe atunci discipolul preferat al lui Descartes, ea s-a adresat ilustrului filosof pentru a obține lămuriri privind fascinanta, dar încă obscură problemă a legăturii dintre suflet și corp. Așa cum va reieși și din scrisorile sale ulterioare, Prințesa palatină era dureros nedumerită de faptul că patimile și neajunsurile trupești sînt în stare să întunece spiritul și că preceptele filosofice cele mai elevate și cele mai evidente nu pot impune pacea într-un suflet chinuit de vulgarele neplăceri ale traiului de toate zilele.

Descartes a răspuns cu cea mai mare bunăvoință la întrebările pe care, de-a lungul anilor, i le punea inteligenta și neliniștită sa corespondentă. De multe ori, Elisabeta ridică obiecții de fond la afirmațiile filosofului, așa încît, pe alocuri, schimbul lor de scrisori căpăta oarecum caracterul unor controverse de principii.

Cu trecerea timpului, Descartes se înfățișează tot mai mult ca un „director de conștiință” al prințesei și chiar ca un fel de medic curant al suferințelor acesteia, sufletești și trupești. Astfel, el caută să-i redea încrederea în propriile sale calități⁶ și să-i demonstreze că fericirea este perfect accesibilă oricărui om înțelept, drept care insistă asupra rolului hotărîtor pe care îl au echilibrul sufleteșc și împăcarea cu lumea în păstrarea și redobîndirea sănătății; dar pe lîngă asemenea recomandatii de „igienă mintală”, Descartes nu uită să-i indice anxioasei sale „paciente” folosirea anumitor medicamente și ape minerale⁷.

În 1645, după ce Elisabeta l-a vestit că toată iarna suferise „de tuse seacă însoțită de febră lentă”, Descartes i-a explicat, invocînd concepția sa despre relațiile dintre spirit și corp, că „pricina cea mai obișnuită a febrei lente este tristețea”. Mîntuirea „moralului ridicat” apărea deci ca un mijloc esențial de conservare a sănătății: pentru a vă vindeca — o încredința la 18

⁶ Nu este totuși greu să credem că Descartes nu urmărea decît să o consoleze, din caritate, pe Prințesa palatină pentru „dizgrația” ei, cînd îi scria la 21 mai 1643: „Sînteți foarte inteligentă și foarte frumoasă... atît de inteligentă și de frumoasă, încît îmi pierd cumpătul cînd vă văd și sînt atît de tulburat încît pierd șirul ideilor”.

⁷ Georges Friedmann crede că prințesa Elisabeta era o „instabilă” care, în scrisorile către Descartes, „se adresa mai degrabă medicului decît filosofului” (*Un prince des temps modernes*, in vol. *Descartes*, Paris, 1937, p. 19).

mai 1645 filosoful — este de ajuns ca, „apelînd la forța virtuții dumneavoastră, să vă faceți mulțumit sufletul, în pofida nenorocirilor aduse de soartă”.

Pe acest fundal de preocupări „terapeutice” s-a purtat memorabilul schimb epistolar dintre Descartes și Prințesa polonă. Marguerite Néel este de părere că „fără corespondența cu Elisabeta (la care vin să se adauge scrisorile către regina Cristina a Suediei), probabil nu am cunoaște morala lui Descartes”⁸. Formularea aceasta constituie, desigur, o exagerare retorică, dar nu este mai puțin adevărat că fără amintita corespondență (și aleasa prietenie care a prilejuit-o) nu am dispune de *Pasiunile sufletului*.

În vara lui 1645, între filosof și prințesă au început discuții privind „binele suprem”, sprijinite pe scrierile lui Seneca. Nemulțumit însă de argumentarea și concluziile anticilor referitoare mai ales la semnificația etică a pasiunilor și la mijloacele de strînșire a lor, Descartes și-a propus să studieze sistematic aceste manifestări specifice unirii sufletului cu corpul. Trebuia să-și clarifice propria concepție, pentru a putea apoi să o ajute pe Elisabeta la înțelegerea problemelor fundamentale ale moralei practice. În cursul toamnei și iernii 1645—1646, filosoful a reflectat asupra definiției pasiunilor, asupra catalogării și clasificării lor, asupra proceselor organice care le declanșează.

Mai mult încă, el a alcătuit atunci, așa cum îl informa pe Pierre Chanut la 15 iunie 1646, și „un mic tratat despre natura pasiunilor sufletului”, pe care mărturisea că „nu are totuși intenția să-l dea la iveală”. Dar se pare că încă la începutul lui martie încredințase scrierea, pentru o lectură prealabilă, prințesei Elisabeta, care la 25 aprilie îi comunica observațiile ei, printre care aprecierea că „întreaga parte morală a tratatului depășește tot ce s-a scris vreodată cu acest subiect”.

Tocmai referitor la „partea morală” a lucrării sale, Descartes arăta, într-o scrisoare din mai către Elisabeta, că nu mai studiasese pînă atunci problematica respectivă: „N-am trasat decît o primă schiță — ținea el să precizeze, — fără să adaug autorile și ornamentele care s-ar fi cerut pentru a o face să apară înaintea unor ochi mai puțin clarvăzători decît ai Alteței Voastre”.

Această primă versiune a *Pasiunilor sufletului* (sau a *Tratatului despre pasiuni*, cum obișnuia Descartes să desemneze lucrarea în corespondența sa) reprezenta, ca întindere, cam două treimi

⁸ Marguerite Néel, *op. cit.*, p. 16.

din textul publicat în 1649, ceea ce nu înseamnă că autorul ar fi adăugat ulterior cea de-a treia parte a tratatului așa cum îl cunoaștem astăzi. Remanierele la care au fost supuse *Pasiunile sufletului* pînă cînd au fost trimise la tipografie par totuși să fi interesat mai cu seamă această secțiune finală a tratatului, cea în care se insistă despre capacitatea sufletului de a domina și a călăuzi pasiunile, folosind inepuizabilele virtuți ale liberului arbitru.

Iată deci că, într-un fel, *Tratatul despre pasiuni* este el însuși fructul unei pasiuni, a exemplarei prietenii dintre Descartes și Elisabeta de Boemia. Totul părea menit să-i despartă pe cei doi: origine și rang, relații sociale și stil de viață, dar mai cu seamă confesiunea declarată: ferventa calvinistă Elisabeta, care avea să respingă cererea în căsătorie a lui Vladislav al IV-lea, regele Poloniei, pe motiv că acesta era catolic, s-a simțit totuși fericită să-l albe îndrumător spiritual pe catolicul Descartes. Referindu-se la „rafinată corespondență” dintre bărbatul de 46 de ani (filosoful se născuse în același an cu tatăl Prințesei palatine) și fata de 24 de ani „maturizată de încercările soartei și prin reflecție”. Gustave Cohen ne îndeamnă: „Nu căutați aici unul din acele secrete arzătoare care pasionează istoria literară, deși există un secret. Iubire? nu pe de-a-ntregul. Prietenie? iarăși nu pe de-a-ntregul, o «iubire intelectuală», ca să folosim o expresie cartesiană”⁹. Important este că din această „iubire intelectuală” au fost zămislite *Pasiunile sufletului*, una din operele culminante ale creației marelui gînditor¹⁰.

Este adevărat că în noiembrie 1647, Descartes a trimis lucrarea și reginei Cristina, prin intermediul lui Chanut, ambasadorul Franței la Stockholm. Regina-filosof a citit-o în cursul unei partide de vinătoare, și se pare că această lectură a decis-o să-l invite la curtea ei pe învățatul francez. Cînd, cedînd și stăruințelor prietenilor săi din Franța, unde făcuse o vizită în 1648, a încredințat tipografilor tratatul. Descartes s-a considerat dator să solicite suveranei suedeze, depozitarea exemplarului *princeps* al manuscrisului, și încuviințarea pentru publicarea lui. Filosoful se scuza că nu-i închină ei cartea, dat fiind interesul redus al aceș-

⁹ G. Cohen, *Les écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1920, pp. 605—606.

¹⁰ Elisabeta de Boemia a trăit pînă în 1680, în ultimii ani ai vieții fiind stareța mănăstirii luterane de la Herford, din Westfalia.

tui op, făgăduind însă totodată să-i ofere cîndva protectoarei sale „o lucrare mai însemnată”. Bănuim că, de fapt, autorului însuși i s-a părut totuși un act de trădare să dedice Cristinei această scriere concepută de dragul și spre folosul alteia¹¹.

Tratatul despre pasiuni a apărut către sfîrșitul anului 1649.

*

Dacă am insistat asupra împrejurărilor în care a fost alcătuit acest tratat și am subliniat meritele Elisabetei de Boemia în stimularea meditațiilor lui Descartes urmărind elucidarea mecanismului pasiunilor, nu înseamnă defel că am considera *Pasiunile sufletului* drept o „operă ocazională”, produs al unui concurs de circumstanțe, sau chiar ca un „accident” în creația marelui gînditor.

Prin acest tratat, apreciază Pierre Mesnard, se realizează ultimele dezvoltări ale unui cartesianism aflat „în expansiune” de un deceniu¹². Biografia lui Descartes au observat că, de unde în tinerețe el acordase prioritate problemelor de fizică și apoi de metafizică, odată cu trecerea anilor savantul s-a interesat tot mai mult de psihologie și de morală¹³. *Tratatul despre pasiuni*, este de părere Henri Gouhier, se încadrează într-o orientare științifică pe care filosoful a cultivat-o încă din 1628, de cînd a început să năzuiască spre „explicarea totală a universului”. Astfel, *Pasiunile sufletului* ar fi doar un capitol din proiectatul mare *Tratat despre lume*¹⁴.

¹¹ Într-un recent pamflet, Jean-François Revel se străduiește, printre altele, să ne convingă că Descartes ar fi „în realitate o creație a secolului al XIX-lea”, întrucît nici unul dintre contemporanii săi de seamă n-a acceptat cartesianismul, gloria sa răspîndindu-se mai cu seamă „în ceea ce am numi astăzi mediile mondene”, așa cum ar rezulta din faptul că filosoful „a expus prințesei Elisabeta de Boemia teoria sa despre pasiuni” și că a murit la curtea unei regine (*Descartes inutile et incertain*, Paris, 1976, pp. 111—112). Ni se pare însă cel puțin nepotrivit de a o considera pe Prințesa palatină drept reprezentantă a cercurilor mondene...

¹² P. Mesnard, *Descartes ou le combat pour la vérité*, Paris, 1966, pp. 73—74.

¹³ A. Fouillé, *Descartes*, Paris, 1893, p. 136.

¹⁴ H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924 p. 151.

Disponem, dealtminteri, în privinţa aceasta, de unele mărturisiri ieşite de sub pana lui Descartes însuşi. În scrisoarea-prefaţă la traducerea franceză din 1647 a *Principiilor filozofiei*, acesta ne oferă o schemă generală a domeniilor cunoaşterii şi a tacticii de explorare a acestor domenii; aici face el vestita declaraţie: „Întreaga filozofie este ca un arbore, ale cărui rădăcini sînt metafizica, trunchiul este fizica, iar ramurile care ies din trunchiuri sînt toate celelalte ştiinţe, care se reduc la trei principale, şi anume medicina, mecanica şi morala”. În privinţa ultimei, filosoful precizează: „Am în vedere cea mai înaltă şi cea mai perfectă morală, care, presupunînd o cunoaştere deplină a celorlalte ştiinţe, este cea din urmă treaptă a înţelepciunii”.

Ideea că pentru a pătrunde şi stăpîni principiile moralei este nevoie să cunoşti toate celelalte ştiinţe, inclusiv metafizica şi fizica, este explicitată de către Descartes într-o scrisoare din 15 iunie 1646 către Chanul: „Mijlocul cel mai sigur de a şti cum trebuie să trăim este să cunoaştem în prealabil cine sîntem, care este lumea în care trăim şi cine este Creatorul acestei lumi sau stăpînul casei în care locuim. Dar... există un foarte mare interval între noţiunea generală despre cer şi pămînt pe care am încercat să o prezint în *Principiile mele* şi cunoaşterea specială a naturii omului, despre care încă nu am tratat”. De remarcat că *Tratatul despre pasiuni*, a cărui primă versiune era redactată la data aceea, îşi propunea tocmai să contribuie la o asemenea „cunoaştere specială a naturii omului”.

Descartes arată, în continuare, că noţiunile de fizică (în cazul acesta, noi am spune de biologie sau, eventual, de fiziologie) i-au fost de mare folos „pentru a stabili temeuri sigure în morală”¹⁵. Într-adevăr, *Pasiunile sufletului* abundă în descrieri (mai mult sau mai puţin realiste) ale proceselor fiziologice de la nivelul substratului corporal al pasiunilor, precum circulaţia singelui şi a „spi-

¹⁵ Cu acest prilej Descartes se declară dezamăgit de cercetările pe care le întreprinsese în domeniul medicinei, cercetări fără rezultate apreciable, deşi le consacrase mulţi ani. Dar, încercă el să se consoleze, „în loc să aflu mijloacele de a conserva viaţa, am aflat un altul, mult mai lesnicios şi mai sigur, cel de a nu le teme de moarte”, înţelegînd prin aceasta armătura morală care-i îngăduie omului să ducă o viaţă capabilă să-i asigure împăcarea cu propria conştiinţă şi, pînă la urmă, mîntuirea sufletului.

ritelor animale" prin vase și nervi, activitatea specifică a inimii, contracția musculară etc.

Spre sfârșitul vieții, Descartes a manifestat un interes tot mai viu pentru „științele omului” și în primul rând pentru morală (cu implicațiile ei psihologice); totodată viziunea filosofului a evoluat și în privința semnificației atribuite proceselor vitale. Ferdinand Alquié observă că în ultimii ani ai savantului, „antinaturalismul” său, adică relativa desconsiderare a materiei — substanța definibilă doar prin întindere, — a început să se atenueze. Descartes se interesa tot mai mult de omul concret, cu anatomia, fiziologia și chiar patologia lui. Corpul omenesc nu-i mai apărea ca o simplă mașină, ci și ca un *primum movens* al multora dintre pasiuni, iar sufletul nu mai constituia pentru el doar receptaculul ideilor, ci și sediul pasiunilor stîrnite de corpul material¹⁶.

Tratatul despre pasiuni este scrierea cea mai reprezentativă pentru această orientare a preocupărilor științifice și filosofice ale lui Descartes. Mesnard o consideră a fi o carte „foarte dificilă”, tocmai fiindcă, începînd cu titlul și cu primul articol, pe fiecare pagină întîlnim aluzii la ansamblul sistemului cartesian, care a devenit perfect încheiat abia cu această scriere¹⁷.

Pentru o asemenea înțelegere a *Pasiunilor sufletului* este, de altfel, necesar să ținem seama nu numai de operele pe care Descartes le-a încredințat tiparului, dar și de bogata corespondență a savantului, în care a risipit reflecții nenumărate de interes etic sau psihologic, mai ales în anii cît a lucrat la acest tratat¹⁸. Scrisorile lui Descartes din perioada 1643—1649 reprezintă în bună măsură un fel de „jurnal” al *Pasiunilor sufletului*, întrucît ne dau posibilitatea să pătrundem în „atelierul de creație” al cugeătorului, să reconstituim etapele elaborării tratatului, să luăm cunoștință de întrebările pe care i le puneau încontinuu corespondenții săi și de reacțiile filosofului la obiecțiile acestora.

¹⁶ F. Alquié, *Descartes*, Paris, 1969, p. 151.

¹⁷ P. Mesnard, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸ În scrisorile sale, Descartes putea să-și expună mai îndrăzneț și mai complet unele puncte de vedere neconformiste. Pe de altă parte, concepțiile formulate în corespondența sa filosofică și științifică se înfățișează cu forța și expresivitatea proprii ideilor „în stare născîndă”. Samuel S. de Sacy socotește că *Tratatul despre pasiuni* nu poate fi nicidecum separat de scrisorile către prințesa Elisabeta, Pierre Chanut și regina Cristina (*Descartes par lui-même*, Paris, 1961, p. 139).

Problema surselor *Tratatului despre pasiuni* a fost şi este larg dezbătută de comentatorii operei cartesiene. Gaston Milhaud observă cîndva, că scrierile marelui filosof dau, în general, impresia că au ieşit gata întocmite din creierul său, fără nici o influenţă exterioară; „această impresie nu rezultă numai din faptul că îndeobşte el nu ne arată legăturile care-l unesc cu alţii, dar şi fiindcă pare să fi ajuns spontan la descoperirile sale pe o cale care îi este proprie, fie aplicînd metoda sa, fie pur şi simplu enunţînd consecinţele metalizicii sale”¹⁹. Constatarea de mai sus este pe deplin valabilă şi în ce priveşte *Tratatul despre pasiuni*.

Correspondenţa lui Descartes cu Elisabeta de Boemia ne dezvăluie totuşi unele surse ale acestei scrieri. La 18 august 1645, el îi comunica prinţesei: „Printre filosofii păgîni au existat trei opinii principale referitoare la Binele suprem şi la scopul acţiunilor noastre, şi anume: cea a lui Epicur, care a spus că este voluptatea, cea a lui Zenon, care a vrut să fie virtutea, şi cea a lui Aristotel, care l-a constituit din toate perfecţiunile, atît ale corpului, cît şi ale spiritului. Tustrele opinii pot, după părerea mea, să fie acceptate ca adevărate şi împăcate între ele, cu condiţia să fie interpretate în mod convenabil”. Această declaraţie i-a îndemnat pe unii exegeţi mai vechi sau mai noi să conchidă că morala cartesiană nu este altceva decît o combinaţie de stoicism, epicurism şi etică scolastică²⁰.

Dar lectura atentă a *Pasiunilor sufletului* ne obligă să recunoaştem valabilitatea afirmaţiei lui Descartes, din primul articol al acestei scrieri, cum că tratînd despre pasiuni, el s-a văzut nevoit să se îndepărteze de căile pe care le urmaseră gînditorii antici, căi care se dovedeau a fi cel puţin „nemulţumitoare”.

Este neîndoios că anumite concepte stoice şi-au aflat un ecou distinct în viziunea morală a lui Descartes, dar deosebiriile dintre etica Porticului şi cea cartesiană sînt atît de însemnate, încît marelui filosof francez nu poate fi nicidecum considerat ca un neo-stoic travestit, aşa cum l-au etichetat unii. Descartes este de acord cu stoicii în privinţa rolului eminent al voinţei în viaţa morală sau al identificării virtuţii cu Binele suprem, dar el nu arată nici un fel de înţelegere pentru tezele stoice potrivit cărora sufletul s-ar înjosi în contact cu corpul, pasiunile ar fi de-

¹⁹ G. Milhaud, *Descartes savant*, Paris, 1921, p. 228.

²⁰ Vezi, de exemplu, *aprecierea* lui Paul Landormy, în lucrarea sa *Descartes*, Paris, 1908, p. 130.

testabile prin ele însele, inacțiunea sistematică ar reprezenta o manifestare a virtuții, și așa mai departe.

La fel de inexact este să afirmăm, cum fac unii, că morala cartesiană constă dintr-un stoicism amestecat cu elemente de epicurism, pe considerentul că Descartes nu exclude plăcerea din obiectivele comportamentului ideal al omului.

Cit despre poziția lui Descartes față de etica aristotelică prelucrată de teologi, merită consemnat amănuntul că Etienne Gilson a publicat un voluminos index al termenilor scolastici infiltrați în operele cartesiene, termeni dintre care mulți au semnificații legate de morală. Gilson remarcă privitor la acest aspect al vocabularului marelui filosof: „Semnalind prezența unei expresii sau a unei concepții scolastice în textul lui Descartes nu prețindem să stabilim nici că el întrebuințează acest termen în același sens ca scolasticii, nici că le adoptă doctrina. Descartes poate să schimbe sensul termenului sau să nu citeze doctrina decât pentru a o combate”²¹. Instructivă ni se pare în această privință prelucrarea la care autorul *Pasiunilor sufletului* a supus însuși termenul „pasiune”, pe care teologii îl foloseau curent mai ales în sensul unei porniri excesive care poate duce la păcat, dar căruia Descartes i-a conferit un înțeles eminent psihofiziologic.

Desigur că Descartes este îndatorat cu multe idei înaintașilor săi, după cum era inevitabil să fie receptiv și la vederile unora dintre contemporani, dar — notează Anthony Levi — el a prelucrat tot ce a luat cu imprumut, încadrând elementele disparate și eterogene însușite de la alții într-o monumentală sinteză originală²². Multe noțiuni tradiționale din domeniul moralei au dobândit astfel, în montura cartesiană, o nouă strălucire, participând la afirmarea viziunii raționaliste și realiste a genialului gânditor.

S-ar spune că Descartes a scris *Pasiunile sufletului* numai din dorința de a clarifica, pentru sine și pentru ceilalți, modalitățile unirii, în ființa omenească, a sufletului cu corpul. Teza despre om ca expresie a legăturii intime stabilite între cele două substanțe fundamentale reprezintă aspectul „aplicativ” cel mai original, dar și cel mai controversat al concepției metafizice dualiste a marelui filosof.

Potrivit metafizicii cartesiene există o singură substanță necreată, spirituală și infinită — Dumnezeu, precum și două substanțe

²¹ É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1913, pp. III—IV.

²² A. Levi, *op. cit.*, p. 334.

create de acesta, una imaterială şi ginditoare — sufletele, cealaltă materială şi întinsă — corpurile. Între aceste două substanţe create nu poate fi pusă în evidenţă nici o continuitate de esenţă, nici o legătură de descindere a uneia din cealaltă, nici o posibilitate de transformare a uneia în cealaltă. Sufletul, participînd la spiritualitatea divină, se bucură de conştiinţă de sine, de iniţiativă, de spontaneitate, de finalitate, de creativitate, pe temeiul liberului arbitru sădit în el de Creator. În schimb, corpul se caracterizează doar prin spaţialitate; el nu dispune de nici o forţă activă proprie, mişcîndu-se doar ca urmare a impulsurilor exterioare sau a acelei cantităţi de energie cu care a fost prevăzut de divinitate. Trupul animalelor şi chiar al omului este prin el însuşi doar o maşină, un mecanism mai mult sau mai puţin complicat. Una din cele mai convingătoare dovezi ale distincţiei de esenţă dintre suflet şi corp era, pentru Descartes, aceea că noi avem două idei perfect distincte despre aceste două ordine de fenomene: putem gîndi sufletul fără să apelăm la ideea de corp, după cum putem prea bine concepe funcţionarea unui corp lipsit de suflet.

Proclamînd deosebirea radicală dintre spirit şi materie, dintre gîndire şi întindere, dintre activitatea finalistă şi cea mecanică, Descartes nega implicit posibilitatea logică a existenţei unor relaţii directe între suflet şi corp. Dar observaţia curentă îl obliga să admită că perturbările sufleteşti se răsfrîng asupra funcţiilor somatice şi, lucru mai evident, că feluritele neajunsuri trupesti sînt în stare să reducă, uneori pînă la anulare, activităţile specifice spiritului. Realistul Descartes nu putea să se arate nepăsător faţă de asemenea constatări. „El n-a vrut să sacrifice nimic din natura umană — remarcă Henri Wallon; — el a considerat că cele două aspecte, material şi spiritual, sînt la fel de reale şi a socotit că ceea ce există trebuie şi poate fi explicat”²³.

La începutul părţii consacrate omului din *Tratatul despre lume*, filosoful declara: „Trebuie mai întîi să vă descriu, separat, corpul, apoi, tot separat, sufletul şi, în sfîrşit, să vă arăt cum aceste două naturi trebuie să fie legate şi unite, pentru a-i compune pe oameni”. Omul este şi rămîne aşadar o fiinţă „compusă”, fiind alcătuită din două substanţe distincte, ireductibile şi nemiscibile.

²³ H. Wallon, *La psychologie de Descartes*, în „La Pensée” nr. 32, din sept.—oct. 1950, p. 112.

Această afirmație a trezit perplexitatea și opoziția gânditorilor de formație scolastică. Pentru ei, omul nu putea fi un „compus vital”, în care sufletul și corpul să participe cu egală îndreptățire la definirea esenței umane a acestuia, deoarece, pentru ei, corpul nu reprezenta decât un mizer adăpost temporar al spiritului de natură divină; corpul trebuie disprețuit ca unul ce este supus ispitelor, prilejuind astfel căderea în păcat. Cum ar putea nobilul și nemuritorul suflet să se alipească de bunăvoie unei substanțe degradate și pieritoare?

Pe de altă parte, încă din timpul vieții lui Descartes au început să apară tălmăciri și răstălmăciri ale vederilor acestuia privitoare la unirea, în om, a sufletului cu trupul. Teologii nu voiau să admită eventualitatea influențelor reciproce dintre cele două substanțe, fiind dispuși să recunoască doar prezenta unor coincidențe între manifestările spirituale și procesele organice, coincidențe care, după părerea lor, se explică numai prin intervenția coordonatoare a voinței divine în fiecare împrejurare în parte. Și discipolilor cu vederi materialiste ai lui Descartes le venea destul de greu să accepte punerea pe picior de egalitate, din nunct de vedere substanțial, a materiei și spiritului, ca și posibilitatea unei „căsnicii” între acestea; drept care, de pildă, Regius considera că omul este doar „o ființă prin accident”, întrucât o veritabilă unire între corp și suflet ar fi de neconceput.

Marele filosof și-a apărut concepțiile, încredințat fiind că temeinicia lor este demonstrabilă cu argumente atât metafizice, cât mai cu seamă „fizice”. În cea de a șasea *Meditație* el respinge afirmația că sufletul se află în trup „precum un cîrmaci în nava sa”: spiritul nu se înfățișează doar ca o călăuză a trupului, căci adeseori acționează, la rîndul său, potrivit sugestiilor primite din partea trupului.

* Omul este, arată Descartes, o realitate vie, o „ființă prin sine” (*ens per se*), a cărei originalitate constă tocmai în unirea sufletului cu corpul, unire de nedeslăcut pe toată durata existenței unui individ. Așa cum consemna în *Prescurtarea Meditațiilor*, această unire se dovedește a fi „substanțială”, adică realizată la nivelul esențelor, astfel încît „sufletul omului este realmente distinct de corp și totuși atât de strîns legat și atât de unit cu acesta, încît pare că alcătuiește un singur lucru împreună cu el”. Sufletul se prezintă atunci ca și cum „ar fi cusut” de trup²⁴.

²⁴ P. Mesnard, *op. cit.*, p. 72.

Descartes precizează totuşi că întreg sufletul este unit cu întreg corpul, dovedindu-se prin urmare zadarnică orice încercare de a descoperi, din punct de vedere anatomic, „zone de contact” între cele două substanţe diferite²⁵.

Dar cum de este posibilă metafizic şi fizic această unire? Cu alte cuvinte, cum reuşeşte gândirea să acţioneze nemijlocit asupra întinderii, şi invers? Nu înseamnă să negi înseşi caracterelor definitorii ale celor două substanţe acceptând posibilitatea influenţării reciproce şi chiar a conlucrării lor? Cum se poate realiza transmiterea mişcării între doi agenţi neomogeni din punct de vedere substanţial? În definitiv, cum izbuteşte voinţa să mobilizeze materia şi cum poate o simplă mişcare materială să provoace în suflet senzaţii dureroase?

Am arătat mai-nainte că asemenea întrebări au fost puse stăruitor lui Descartes de către Prinţesa palatină încă de la primele lor schimburi de idei. La 21 mai 1643, filosoful i-a răspuns că problema aceasta nu poate fi rezolvată prin speculaţii raţionale: „Recurgînd numai la viaţă şi la convorbirile obişnuite şi abţinîndu-ne să medităm şi să studiem lucrurile care atîtă imaginaţia, doar astfel învăţăm să concepem unirea dintre suflet şi corp”. Dar aceasta echivalează cu a spune că „problema unirii se situează în afara filosofiei şi chiar că nu putem concepe această unire decît încetînd să filosofăm”²⁶.

Data fiind insistenţa Elisabetei, Descartes a luat din nou pînă la 28 iunie, ca să facă o declaraţie destul de neaşteptată: „O împlor pe Alteţa Voastră să binevoiască a atribui sufletului materie şi extindere; căci aceasta nu e altceva decît a-l concepe unit cu corpul”. Pentru a lămurii acest gînd „subversiv”, filosoful a recurs la o comparaţie: prin raţionament, astronomii concep soarele ca fiind mult mai mare decît pămîntul, ceea ce nu-i împiedică să-l vadă, în continuare, mai mic ori de cîte ori privesc cerul. Prin urmare, raţional vom concepe spiritul ca fiind o substanţă cu desăvîrşire independentă, dar în viaţa practică vom ţine neapărat seama de experienţa concretă, care ne convinge mereu că mate-

²⁵ Cu toate acestea, în filosofia cartesiană i se atribuie unei anumite formaţii din creier, conarionul sau glanda pineală, privilegiul de a fi organul în care „sufletul îşi exercită funcţiunile într-un mod mai deosebit decît în celelalte părţi” (vezi articolul XXXI din *Traţatul despre pasiuni*).

²⁶ F. Alquié, *Descartes (René)*, în *Encyclopaedia universalis*, vol. 5, Paris, 1963, p. 470.

ria, sub forma mașinii animale a omului, îl poate înfrîuri sistematic.

• În aceeași scrisoare din 28 iunie 1643, Descartes recunoaște fără ezitare că unirea dintre corp și suflet „este clar percepută prin simțuri, dar este foarte obscură pentru inteligență”. Avem a face cu o declarație tulburătoare, mai ales că ea vine din partea unui mare gînditor raționalist, preocupat la extrem de limpezimea și caracterul evident al noțiunilor cu care operează. Cum poate fi mai clar percepută o idee cu ajutorul simțurilor decît recurînd la înțelegere, una din facultățile spirituale cele mai înalte?

Descartes nu răspunde la această problemă, ceea ce nu-i micșorează meritul de a fi fost primul care a pus într-o formă modernă, încercînd să împacă exigențele filosofiei și ale științei, marea problemă a substratului activității psihofizice^{26a}.

Strînsa legătură dintre trup și suflet explică însă de ce omul este o ființă unică în univers, „*ni ange, ni bête*” (nici înger, nici animal). Deși cei doi agenți substanțiali care intră în alcătuirea sa reprezintă entități eterogene și contradictorii, imbinarea lor nu este prin aceasta nici aparentă, nici accidentală; unirea trupului cu sufletul generează „o realitate nouă, vie și tumultuoasă”²⁷.

Acestei realități psihofiziologice i-a consacrat Descartes *Tratatul despre pasiuni*. Charles Adam observa că celor trei noțiuni fundamentale ale cartesianismului: sufletul, corpul și unirea dintre suflet și corp le corespund, în bibliografia lui Descartes, anumite opere capitale: *Meditațiile* se preocupă prin excelență de factorul spiritual, *Principiile* de cel material, iar *Pasiunile sufletului* reprezintă lucrarea „corespunzînd cel mai bine, deși imperfect (!)” cerințelor examinării relațiilor dintre suflet și corp, dintre gîndire și întindere²⁸. Am putea, dealtminteri, afirma că marele gînditor a scris acest ultim tratat mai cu seamă pentru a demonstra, cu mijloacele științelor naturale și ale medicinei, consistența viziunii sale dualiste.

Dar ce reprezintă, de fapt, *pasiunea* în concepția lui Descartes? Întrebarea își are rostul, deoarece fără a-i da un răspuns limpede, înțelegerea scrierii în cauză se dovedește cu neputință.

^{26a} P. Siwek, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Paris, 1930, pp. 53—54.

²⁷ Marcelle Barjonet-Hurax, *Descartes*, Paris, 1963, p. 69.

²⁸ Ch. Adam, *Descartes. Ses trois notions fondamentales*, în vol. *Descartes*, Paris, 1937, pp. 8—9.

Trebuie arătat că „pasiunea” de care e vorba în tratatul nostru se deosebeşte mult de ceea ce se înţelege astăzi prin acest termen. În orice caz, afirmaţia lui Théodule Ribot că „pasiunea este pe plan afectiv ceea ce este ideea fixă pe plan intelectual”²⁹ nu ne poate fi de folos la definirea „pasiunii” cartesiene.

Descartes a preluat termenul direct din vocabularul scolastic, dându-i însă o altă orientare, datorită tentei psiho-fiziologice pe care i-a conferit-o. Pasiunea era definită de scolastici printr-un raport de opoziţie faţă cu acţiunea. Fiind vorba aici de pasiunile sufletului, termenul desemnează tot ce acesta primeşte pasiv din partea unui factor activ. În cazul de faţă, pasiuni sînt toate fenomenele care se produc în psihic ca urmare a unor impulsuri venite din propriul corp sau prin intermediul propriului corp. Iată deci că în categoria pasiunilor, cum le concepea Descartes, intră nu numai emoţiile şi sentimentele (sau viaţa afectivă, în general), dar şi senzaţiile şi percepţiile³⁰. Orice mişcare sufletească ce nu-şi are cauza în însuşi spiritul nostru, ci este impusă acestuia de incitaţii sosite din afara lui, incitaţii cu originea în corp sau transmise prin intermediul unor mecanisme corporale, constituie o pasiune. Doar actele de voinţă rezultînd din iniţiativa proprie a sufletului, precum şi percepţiile sau sentimentele care îşi au obişia în activitatea spontană a aceluiaşi suflet (fără să îi fie nemijlocit sugerate de obiecte exterioare) nu trebuie incluse printre asemenea pasiuni³¹.

²⁹ Th. Ribot, *La psychologie des sentiments*, Paris, 1896, p. 20.

³⁰ M. G. Iarocovski observă în această privinţă: „În sistemul cartesian, nu numai reacţiile musculare, dar şi senzaţiile, reprezentările şi sentimentele au fost puse în dependenţă de activitatea corpului. După părerea lui Descartes, ele nu pot apărea fără participarea sufletului, dar sufletul nu se manifestă în asemenea cazuri ca un agent generator, ci ca un principiu care ia cunoştinţă, contemplă ceea ce se petrece în organism datorită influenţelor externe” (*Istoria psihologiei*, Moscova, 1976, p. 115).

³¹ În sistemul cartesian, opoziţia acţiune—pasiune îşi află, de altminteri, şi alte aplicaţii, referindu-se uneori la fenomene care îşi au originea în suflet şi implicînd participarea doar a unor agenţi spirituali. Aşa este cazul cu înţelegerea, care fiind pasivă, întrucît se bazează pe „reflecţie”, apare ca o pasiune în raport cu voinţa, aceasta reprezentînd acţiunea prin excelenţă (vezi şi L. Liard, *Descartes*, Paris, 1882, pp. 218—219). Aici ne referim însă numai la acele „pasiunii ale sufletului” care provin din „impresiile corpului”.

Pasiunea se caracterizează (cum rezultă și din etimologie: *patior*, a suferi, a îndura) prin aceea că sufletul suportă acțiunea unei cauze exterioare, față de care, cel puțin într-o primă instanță, se arată pasiv. Este, într-adevăr, destul de greu pentru noi să ne însușim această semnificație a termenului „pasiune”, cînd în înțelesul ei actual pasiunea (sau *palima!*), departe de a implica pasivitatea, pare să constituie imboldul, adesea irezistibil, către acte cu caracter impulsiv³². Trebuie să avem însă permanent în vedere că pasivitatea sufletului care manifestă pasiunea nu trebuie nicidecum înțeleasă la modul absolut, ci doar în raport logic cu acțiunea exercitată de corpul nostru.

Avîndu-și originea în afară și trebuind deci să fie suportată, pasiunea cartesiană nu ne apare ca „exprimînd personalitatea noastră profundă și liberă”, ca o manifestare tipică a voinței noastre, ci dimpotrivă, „ca un semn al dependenței noastre”³³. Așa este cazul și cu iubirea, și cu dorința, și cu frica, și cu minia; sufletul le resimte numai în măsura în care el se face ecoul sau, mai bine zis, suportă efectele unor mișcări materiale produse în propriul organism.

În asemenea împrejurări, sufletul reacționează pasiv, nu punînd în joc discernămintul său și liberul arbitru, ci urmînd îndemnul „pasional”. Ceea ce nu înseamnă că sufletul ar fi din principiu incapabil să se împotrivească solicitărilor și sugestiilor nesăbuite prin care se manifestă frecvent pasiunile: dacă nu totdeauna reușește să le reprime ori măcar să le contrarieze, el este în stare cel mai adesea ca, printr-un efort de voință (iar cîteodată de imaginație), să le potolească sau să le modifice cursul dăunător.

Un adînc cunoscător al *Tratatului despre pasiuni*, moralistul francez contemporan Alain, subliniază în comentariile sale car-

³² Merită semnalată constatarea pe care o făcea Mircea Vulcănescu că *pătîmirea* (termen echivalent *pasiunii*, remarcăm noi) „nu înseamnă în românește numai suferință, în înțelesul restrîns de durere, ci alterare metafizică a ființei, adică pătanie, suferire a lucrării altuia, înregistrarea ei în ființa proprie, primire” (*Dimensiunea românească a existenței*, în „Caiete critice”, 1983, nr. 1-2, p. 178). Iată deci *pasiunea* înrîndindu-se, în limba noastră, cu *patima*, cu *pătîmirea* și cu *pătania*, ca forme de existență „sub puterea altuia”.

³³ E. Alquié, *Le désir d'éternité*, Paris, 1943, p. 13.

tesiene că „nu există pasiuni decît în suflet”³⁴. Ceea ce vrea să spună că pasiunea este un fenomen eminamente sufletesc, de neconceput în afara funcțiilor spirituale de felul afectivității și voinței; dar acest fenomen sufletesc își are originea în corp. Manifestarea pasiunilor presupune deci în mod obligator o articulare a activităților organice cu cele psihice, o colaborare a fiziologicului cu psihologicul. Pasiunea sufletului se datorește acțiunii corpului.

Astfel, pasiunea exprimă în noi, în sufletul nostru, „prezența corpului”³⁵, demonstrînd prin aceasta capacitatea corpului de a acționa asupra sufletului și, în definitiv, eficiența legăturii substanțiale dintre spirit și materie.

Dar tocmai fiindcă sînt produsul unei structuri eterogene, manifestările pasiunilor sînt îndeobște lipsite de coerență, de rigoarea și de „evidență” specifică manifestărilor spirituale propriuzise. Într-o scrisoare din 6 februarie 1642 către Regius, Descartes semnală anumite deficiențe congenitale ale stărilor afective: „Senzațiile (*les sentiments*) de durere și toate celelalte de asemenea natură nu sînt gînduri pure ale sufletului distinct de corp, ci percepții confuze ale acestui suflet, care este în mod real unit cu corpul omenesc”. Într-adevăr, senzația de durere nu poate fi decît confuză — cred cartesienii, — întrucît pentru realizarea ei „se confundă” (se amestecă prin topire împreună) elemente care aparțin unor categorii substanțiale radical deosebite, cea materială, a corpului furnizor de incitații, și cea spirituală, a sufletului în care apare pasiunea³⁶.

Întocmind *Tratatul despre pasiuni*, Descartes a trebuit să acorde multă atenție enumerării și clasificării acestora. Tradiția scolastică le impunea autorilor să sistematizeze la extrem noțiunile cu care operau, să precizeze genurile, speciile și subspeciile acestora, să indice filiația lor, să le ierarhizeze potrivit unor criterii mai degrabă formale. Descartes nu s-a sustras acestei îndatoriri, care ținea de „spiritul epocii”, dar nici nu s-a sfiit să inoveze în materie de catalogare și clasificare a pasiunilor.

³⁴ Alain, *Studii și eseuri*, trad. de Al. Baciș și N. Steinhardt, vol. I, București, 1973, p. 144.

³⁵ L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, 1942, p. 49.

³⁶ Fr. Mizrachi, *Sur la morale de Descartes*, în vol. Descartes, *Traité des passions*, Paris, 1965, p. 23.

Astfel, el a renunțat la împărțirea pasiunilor în funcție de presupusele „poftes (appétits) concupiscibile” sau „irascibile” care le-ar provoca, deși această împărțire era pusă sub semnul lui Platon și avea girul cât se poate de prestigios al lui Toma din Aquino. Pe de altă parte a renunțat și la toate cele trei soiuri de suflete descrise de Aristotel (vegetative, senzitive și raționale) pentru a justifica diversitatea funcțiilor somatice și psihice. Filosoful nostru va admite doar existența celor două substanțe reunite în ființa omenească, spiritul și materia, cărora nu le va descrie varietăți aflate pe trepte de perfecțiune diferite.

În general, Descartes a preluat lista pasiunilor întocmită de Toma din Aquino și neostoici. Numărul pasiunilor înregistrate de el este cam același ca în scrierile tomiste. Din ansamblul pasiunilor, Descartes a desprins însă șase, pe care le-a considerat a fi „primitive” (mirarea, iubirea, ura, dorința, bucuria și tristețea), toate celelalte fiind doar pasiuni „speciale”, derivate din primele³⁷.

Dar sistemul cartesian de clasificare a pasiunilor păcătuiește alit prin caracterul speculativ al criteriilor adoptate, cât și prin inconsecvențele manifestate la aplicarea acestor criterii. Un cercetător a observat că, în partea a doua a *Tratatului despre pasiuni*, unele dintre acestea sînt grupate în perechi de contrarii (potrivit modelului aristotelic), altele în alternative crescătoare sau descrescătoare (potrivit celui platonice) și, în fine, altele după cum au cauze și obiecte constante sau variabile³⁸. Constatînd eșe-

³⁷ Merită amintit că atunci cînd și-a propus, la sfîrșitul secolului trecut, să procedeze la o clasificare a emoțiilor (termen care are actualmente un înțeles destul de apropiat de cel atribuit cîndva de către Descartes pasiunilor), Th. Ribot a recurs tot la criteriul „genetic”, care impune identificarea prealabilă a emoțiilor primitive sau principale, ca apoi să se stabilească lista celor derivate sau secundare. Ribot precizează că l-a călăuzit exemplul clasificării cartesiene a pasiunilor, măcar că genialul înaintaș folosisese doar deducția la întocmirea catalogului pasiunilor primitive (*op. cit.*, pp. 256—257). Actualitatea *Tratatului despre pasiuni* este într-un fel demonstrată și de foarte recenta tentativă a unui cercetător american de a descoperi în scrierea lui Descartes termenii corespunzători emoțiilor sistematizate de unii psihanaliști contemporani (M. H. Stone, *Modern concepts of emotions as prefigured in Descartes' „Passions of the soul”*, în „Journal of the American Academy of Psychoanalysis”, 1980, nr. 4, pp. 473—495).

³⁸ S. Caramella, Renato Descartes, în *Granda antologia filosofica*, vol. XII, Milano, 1968, p. 380.

cul încercărilor lui Descartes de a realiza o clasificare conformă „ordinii naturale” a pasiunilor, Pierre Mesnard a propus o schemă proprie, care are în vedere trei categorii corespunzătoare la trei grade de spiritualizare: pasiunile fiziologice, la care influența obiectului este net predominantă (precum mirarea, minia, bucuria etc.), pasiunile propriu-zis psihologice (precum dorința, speranța, iubirea etc.) și pasiunile morale, care țin de liberul arbitru (precum generozitatea, respectul, venerația etc.)³⁹.

Dar mult mai importantă decât problema sistemului de clasificare a pasiunilor este cea a substratului psihofiziologic imaginat de marele filosof pentru a explica producerea acestora.

Unul dintre meritele incontestabile ale savantului Descartes este — apreciază D. D. Roșca — generalizarea principiilor fizicii mecaniciste, făcând din aceste principii o „dogmă științifică valabilă pînă și în studiul pasiunilor”⁴⁰. Într-adevăr, pentru a explica geneza pasiunilor, Descartes pornește de la noțiunile fizice cele mai curențe, precum întinderea și mișcarea, ambele considerate sub aspectul lor cel mai concret. Simțurile îi furnizează sufletului incitațiile corporale care îi vor servi acestuia la elaborarea pasiunilor. Prin ele inele, simțurile nu ne îngăduie să cunoaștem natura lucrurilor, ci doar să ne orientăm printre acestea, senzația nefiind altceva decât efectul acțiunii exercitate de un obiect exterior asupra organismului animal. Nervii sînt cei care transmit către creier șocul provocat de obiectul exterior. Vehiculul senzației este reprezentat de „spiritele animale”, corpusculi materiali foarte fini, proveniți din sînge. Lovitura prămită din afară pune în mișcare spiritele aflate în nervul senzitiv; acestea se deplasează cu mare viteză, în interiorul nervului, spre creier, unde intră în contact cu o mică formație, denumită glanda pineală. Afluxul de spirite produce schimbări în poziția glandei. Corespunzător modului în care glanda se alipește de pereții interiori ai creierului, ea astupă sau lasă deschiși anumiți pori,

³⁹ P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, 1936, p. 107; idem, *Introduction* la vol. Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, 1937, pp. XXIII—XXIV. Al. Tilman-Timon este de părere că, deși clasificarea lui Mesnard are meritul „de a pune în evidență caracterul progresiv de intelectualizare și de elaborare a pasiunilor cartesiene”, mai convenabilă este totuși, măcar prin „pitorescul” ei, cea originară a lui Descartes (*Etica lui Descartes*, București, 1947, p. 43).

⁴⁰ D. D. Roșca, *Actualitatea lui Descartes*, Brașov, 1933, p. 13.

care asigură comunicarea cu nervii motori. Prin porii deschiși sînt proiectate spiritele animale care se acumulaseră în creier, ceea ce va determina contracția mușchilor respectivi. Iată cum impulsurile transmise, prin intermediul spiritelor animale, de organele de simț se transformă la nivelul creierului în incitații pentru organele motorii.

Dar asemenea impulsuri provin nu numai de la obiectele exterioare, ci își au adeseori originea în organele noastre interne, mai ales în inimă. O senzație pornită de aici va stîrni contracția anumitor mușchi, în funcție de poziția pe care o ia pineala sub presiunea spiritelor ejectate de inimă.

Toate mișcările pe care le efectuează glanda pineală sînt percepute (în ce chip, filosoful nu ne spune) de către suflet, care primește astfel informații despre starea corpului, despre raporturile acestuia cu lumea exterioară, despre nevoile și năzuințele lui. Pasiunile nu sînt decît ecoul trezit în suflet de aceste senzații provenite din corpul nostru. Există atîtea specii de pasiuni cîte specii de fluxuri ale spiritelor animale modifică poziția glandei pineale⁴¹.

Dar nu numai spiritele animale sînt capabile să acționeze asupra pinealei; sufletul poate, la rîndul lui, să determine schimbări în poziția glandei și prin aceasta să determine mișcări corporale adecvate îndemnurilor „pasionale”.

Iată, în trăsăturile sale esențiale, sistemul mecanic psihofiziologic imaginat de către Descartes. Cum remarcă Geneviève Rodis-Lewis, filosoful ne-a oferit în *Tratatul despre pasiuni* cea mai cuprinzătoare expunere de ansamblu asupra mecanicii sale vitale și psihologice, la care se referise doar succint în *Discursul asupra metodei*, în *Dioptrică* sau către sfîrșitul *Principiilor*⁴².

N-ar fi de mirare ca unii dintre cititorii de astăzi să descopere în *Pasiunile sufletului* manifestarea unui mecanicism de-a dreptul frenetic, care își propune să reducă cu orice preț toate reprezentările și afectele la reacții elementare decurgînd din șocurile materiale exercitate asupra organelor de simț. Iubirea, devotamentul sau generozitatea, toate emoțiile și sentimentele, oricît de gingașe sau de profunde ar fi acestea, par să nu reprezinte altceva decît răspunsuri „fatale” ale sufletului la solicitările pe

⁴¹ O prezentare mai amplă a mecanismelor psihofiziologice ale pasiunilor la A. Cresson, *Descartes. Sa vie, son oeuvre*, Paris, 1942, pp. 57—62.

⁴² Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 14.

care corpul le exprimă prin modificările produse în poziția glandei pineale sub impactul spiritelor animale.

Într-un fel, *Tratatul despre pasiuni* se înfățișează ca o plămuire științifico-fantastică în care este vorba de fiziologia unei ființe sensibile și cugetătoare alta decât omul. Așa cum unii au imaginat forme de viață bazate nu pe carbon, ci pe siliciu, Descartes a imaginat un organism complex a cărui unitate funcțională se realizează nu prin mecanisme neuro-endocrine, ci prin deplasarea diferențială a torentelor de spirite animale.

Cum am putea însă pierde din vedere că, în secolul al XVII-lea, o explicație mai realistă (din punctul nostru de vedere) a substratului vieții psihice era cu neputință? Chimia nu se constituise ca știință, fenomenele electrice erau ignorate, experimentul științific abia intra în deprinderile savanților. Descartes s-a străduit să găsească totuși în concretul biologic răspunsuri la întrebările care nu-i dădeau pace. Se știe ce mare importanță a acordat el disecțiilor, dar cercetarea macroscopică a structurilor organice nu era în măsură să aducă prea multă lumină în problemele fundamentale ale fiziologiei și mai cu seamă ale psihologiei.

Paul Valéry remarcă acum patru decenii că, față de vremea lui Descartes, nu am făcut progrese considerabile nici în ce privește cunoașterea naturii influxului nervos și nici a relațiilor organismului cu „faptele de conștiință”. Referindu-se la mecanicismul cartesian, subtilul poet și filosof constata: „Este ușor să ironizăm astăzi acest mașinism, simplificare grosolană și naiv de amănunțită. Dar ce putea să încerce omul acelei epoci?”⁴³.

Și totuși, schema mecanicistă aplicată de Descartes la studiul pasiunilor s-a arătat a fi extrem de rodnică, în condițiile istorice date. Cu ajutorul ei a demonstrat că pasiunile nu sînt entități simple, născute din străfundurile sufletului și avînd o viață proprie, ci fenomene complexe, — complexe atît datorită faptului că rezultă din legarea substanței materiale cu cea spirituală, cit și frecvenței lor combinări, astfel încît ceea ce pare a reprezenta o pasiune unică nu este decît manifestarea unui agregat de pasiuni⁴⁴.

⁴³ P. Valéry, *Une vue de Descartes*, în vol. *Pages immortelles de Descartes*, Paris, 1941, p. 50 și 57.

⁴⁴ O. Hamelin îl consideră pe Descartes drept întemeietorul „psihologiei discursive”, întrucît a fost primul care a observat că multe operații psihologice considerate pînă atunci a fi simple presupuneau, în realitate, procese complexe de inferență și de construcție (*Le système de Descartes*, Paris, 1921).

Din *Tratatul despre pasiuni* se desprinde și importanța concluzie că „viața pasională” a fiecărui individ are un caracter dinamic și evolutiv. Individul nu se naște cu o zestre completă, imuabilă și „fatală”, de pasiuni în stare manifestă sau latentă, ci acestea se dobîndesc sau se intensifică pe măsură ce experiența personală se diversifică și se adîncește.

Tratatul despre pasiuni se caracterizează printr-o viziune integralistă despre om, care este conceput ca un tot, la unitatea căruia concură circulația sanguină, reflexele senzitivo-motorii, actele de gîndire și nu mai puțin pasiunile⁴⁵.

Dar mai presus de orice, utilizarea consecventă, în *Tratatul despre pasiuni*, a schemelor mecaniciste a pus sub semnul întrebării doctrina spontaneității absolute a vieții spirituale, în genere, și a celei afective, în special, ceea ce deschidea perspectiva aplicării sistematice a determinismului la cercetarea proceselor psihice.

În felul acesta, psihologia devenea susceptibilă de a fi studiată obiectiv și a se constitui ca știință. *Tratatul despre pasiuni* marchează cotitura metodologică impusă de către Descartes atunci cînd a introdus punctul de vedere fiziologic într-un domeniu explorat pînă la el doar cu procedeele subiective ale introspecției⁴⁶. Tocmai de aceea Henri Wallon aprecia că această scriere cartesiană reprezintă „prima lucrare de psihologie propriu-zisă”⁴⁷.

Este drept că alți comentatori nu sînt dispuși să-i recunoască lui Descartes asemenea merite. Psihologia cartesiană este prea legată de metafizică pentru a fi cu adevărat științifică, declară Guido de Giuli, care se arată totuși dispus să admită că în *Tratatul despre pasiuni* predomină punctul de vedere fiziologic, iar nu cel filosofic⁴⁸.

Oricum ar sta lucrurile este incontestabil că Descartes a fost primul gînditor care „a prelucrat ideile directoare ale psihologiei

⁴⁵ V. Săhleanu, *Descartes și științele medico-biologice*, în vol. *Din istoria medicinei românești și universale*, București, 1962, p. 11.

⁴⁶ E. Stere, *Gîndirea elică în Franța secolului al XVII-lea*, București, 1972, p. 116.

⁴⁷ H. Wallon, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁸ G. de Giuli, *Cartesio*, Florența, 1933, p. 203. Hamelin îi reproșează lui Descartes că lucrările lui de „fizică a sufletului omnesc” nu sînt pătrunse de ideea unui determinism psihologic propriu-zis, astfel că aceste lucrări doar se apropie de psihologie, fără să depășească însă limitele unei „fiziologii mecaniciste a gîndirii” (*op. cit.*, p. 342 și 348).

în sensul modern al cuvîntului⁴⁹. Despre actualitatea psihologiei cartesiene dă mărturie şi faptul că, în funcţie de accentul pus pe rolul primordial fie al spiritului, fie al corpului în cadrul „compusului vital” care generează pasiunile, diverşii comentatori ai *Pasiunilor sufletului* tind să considere acest tratat ca pe o operă precursoră fie a intelectualismului psihologic, fie — respectiv — a teoriilor behavioriste⁵⁰.

Încă de-acum un secol, i s-a recunoscut lui Descartes meritul de a fi impus noţiunea neurofiziologică de reflex. Cea mai convingătoare dovadă că marelui filosof îi aparţine paternitatea acestui concept părea să fie o ilustraţie la tratatul *Despre om*, în care este figurată schematic circulaţia informaţiilor vitale de la organele de simţ periferice către creier şi de la creier către muşchi, organul efector periferic. Mai mult încă, descoperind în articolul XXXVI al *Tratatului despre pasiuni* simpla expresie „spirite reflectate”, folosită de altfel într-un context destul de neutru, unii comentatori i-au atribuit lui Descartes şi paternitatea termenului de „reflex”.

La capătul unei ample incursiuni în istoria conceptului de reflex, Georges Canguilhem a ajuns însă la concluzia că nu Descartes este fondatorul reflexologiei, care avea să fie cu adevărat fundamentată abia prin lucrările unor savanţi ulteriori, începînd cu scrierea din 1670 *De motu musculari* a lui Thomas Willis. La fel, nimic nu ne îndreptăţeşte să afirmăm că formula „spirite reflectate” ar precede ca semnificaţie „reflexul” din fiziologia nervoasă. Istoriograful şi filosoful francez contemporan apreciază că, de fapt, viziunea mecanicistă cartesiană despre mişcarea involuntară a pregătit noţiunii de reflex „mai degrabă un context de inteligibilitate şi de extensie pentru viitor, decît un cadru prealabil de apariţie necesară”⁵¹.

Noi credem totuşi că Georges Canguilhem se arată prea prudent şi prea rezervat cînd e vorba de contribuţia lui Descartes la elaborarea doctrinei reflexioniste. Din examinarea atentă şi binevoitoare a textelor cartesiene rezultă că marele gînditor a construit o psihofiziologie trainic întemeiată pe conceptul de reflex.

⁴⁹ S. V. Keeling, *Descartes*, Londra, 1934, p. 264.

⁵⁰ Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 17.

⁵¹ G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe au XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1955, p. 52 şi 169.

Nu este vorba doar de certa utilizare de către Descartes a schemei reflexului simplu (involuntar, innăscut sau, cum îi spun pavloviștii, necondiționat), chiar dacă filosoful nu a făurit și termenul de „reflex”; deallminteri, Ivan Petrovici Pavlov a ținut și el să sublinieze, într-o prelegere rostită la Sorbona în 1925, că noțiunea de reflex (fără îndoială de reflex *necondiționat*) este „o creație a genialului Descartes”⁵².

Dar acesta a intuit și conceptul de reflex *condiționat*, așa cum reiese cu prisosință din *Tratatul despre pasiuni* (vezi mai ales articolele L și CVII), ca și din corespondența lui Descartes. Într-o scrisoare a sa către Marin Mersenne, din 18 martie 1630, putem citi acest exemplu cit se poate de edificator: „Consider că dacă un ciine ar fi biciuit tare de cinci-șase ori la sunetul viorii, îndată ce ar mai auzi cindva aceeași muzică ar începe să urle și ar lua-o la goană”.

Descartes se arată inclinat să atribuie reflexelor condiționate (așa cum le concepea el, fără — desigur — să le denumească astfel) o mare stabilitate, socotind că uneori este suficient ca asocierea în timp dintre două acte psihofiziologice să se fi produs o singură dată, fie chiar în cea mai fragedă copilărie, pentru ca, ulterior, manifestarea unuia din aceste acte să îl evoce neapărat pe celălalt și să determine manifestări psihosomatice corespunzătoare.

În fond, „pasiunile” cartesiene sînt și ele niște reflexe, dar reflexe cu o structură mai complicată. Am putea vorbi în acest caz de „reflexe afective”, a căror manifestare implică participarea atât a corpului, cit și a sufletului. De aceea traseul unui asemenea „reflex” nu mai este omogen, iar „topografia” lui nu poate fi decît parțial reprezentată grafic. Calea aferentă a acestor „reflexe emotive” are o porțiune spațială, care constă din vasele sanguine și canalele nervilor străbătute de spiritele animale ce se îndreaptă spre creier sau — mai precis — spre glanda pineală; de aci-nainte nu mai putem descrie un traseu linear al reflexului, întrucît va fi vorba de mișcări specifice produse la nivelul sufletului, substanță care nu posedă întindere, formă și localizare. În această primă fază, sufletul se arată pasiv, căci nu

⁵² I. P. Pavlov. *Experiența a douăzeci de ani în studiul obiectiv al activității nervoase superioare a animalelor*, București, 1953, p. 366.

face decât „să suporte” incitaţiile primite ca nişte semnale din partea corpului.

Consecutiv „afectării” sufletului se declanşează însă un proces de sens invers: roiiul activ îi revine acum sufletului, reprezentat mai ales prin voinţă, care, influenţând poziţia pinealei, face ca spiritele animale să pătrundă impetuos în nervii capabili să determine contracţiile musculare care convin pasiunii în cauză.

Pentru realizarea unui asemenea „reflex pasional” a fost deci nevoie ca sufletul să se comporte mai întâi pasiv, iar apoi să devină activ. Dacă în prima fază corpul trimite sufletului un mesaj informativ, în cea de-a doua sufletul trimite corpului unul imperativ.

Avem impresia că în sistemul cartesian îşi află locul încă o categorie de reflexe, care nu presupun participarea substanţei corporale, ceea ce ne îndeamnă să le numim „reflexe spirituale”. Ştim, de pildă, din *Principiile filosofiei* (I, 32) că nu există în noi decât două feluri de ginăuri, care ne permit, unele, „să percepem prin înţelegere”, iar celelalte, „să hotărîm prin voinţă”. Astfel înţelegerea este pasivă, primindu-şi impulsurile originare din afară, îndeobşte din „luminile” divine, pe care oglinda sufletului nu face decât să le „reflekte”, în timp ce voinţa este activă şi determină făptuirea bazată tocmai pe datele oferite de înţelegere. Nu putem să nu desluşim o schemă reflexologică în această modalitate curentă de existenţă şi manifestare a spiritului.

„Te întâmpină o desăvirşită singurătate, atunci cînd ai de-a face cu Descartes”, constata Constantin Noica⁵³. Căutînd fundamentul cunoaşterii în luminile dezvoltate de propria cugetare, s-ar părea că, într-adevăr, marele filosof a optat pentru o trufaşă solitudine intelectuală, care îl îndeamnă să se abţină sistematic de la contactul cu lumea exterioară. Iată însă că însemnătatea pe care, în doctrina cartesiană, o prezintă reflexologia, în general, şi teoria pasiunilor, în special, dezminţe într-o anumită privinţă acea propensiune către singurătate spirituală pe care unii comentatori i-au atribuit-o ilustrului gînditor.

Viaţa sufletească primeşte în permanenţă imbolduri din afară, căci fără asemenea imbolduri, ea ar seca. Pasiunile demonstrează că sufletul omenesc este un rezonator sensibil la toate evenimentele pe care le trăieşte trupul. Mai mult încă, manifestările obiş-

⁵³ C. Noica, op. cit., p. 8.

nuite ale pasiunilor ne conving că spiritul se pliază nu arareori exigențelor corpului⁵⁴.

Pe plan metodologic, faimosul *cogito* presupune o relativă singurătate sufletească doar în etapa elaborării principiilor necesare „bunei îndrumări a rațiunii”; dealtminteri valoarea acestor principii se măsoară tocmai prin eficiența lor cînd e vorba de rezolvarea problemelor concrete izvorîte din interferența cu realitatea înconjurătoare. Astfel, sistemul cartesian implică recunoașterea fermă a existenței unei realități obiective de esență fie materială, fie ideală.

Pasiunile nu au, în definitiv, alt rost decît acela de a asigura dănuirea și propășirea corpului în mediul său fizic și social. Articolul XL al tratatului nostru precizează că rezultatul cel mai de seamă al manifestării lor este dispunerea sufletului pentru a voi ceea ce este necesar trupului. În ultimă instanță, pasiunile „trebuie să-i amintească omului scopurile urmărite de către natură și prioritatea (în ordinea urgenței) a conservării biologice”⁵⁵. Rolul lor, prin excelență adaptativ, constă în a face presiuni asupra sufletului pentru a-l determina să participe efectiv la desfășurarea activităților instinctuale.

Faptul că am insistat asupra aspectelor schematice și „sistematice” ale psihologiei cartesiene nu înseamnă că această psihologie ar reprezenta o construcție eminentemente deductivă, înălțată pe temeiurile metafizicii lui Descartes și folosind ca material unele concepte ale „fizicii” aceluiași gînditor. Un enorm material de observație se află concentrat în paginile *Tratatului despre pasiuni*. Multe din exemplele date acolo privind manifestarea anumitor afecte sînt preluate, în chip evident, din experiența personală a autorului, ele reprezentînd cîteodată observații cu caracter accidental. Așa este, eventual, cazul cu remarca despre copii care, cînd se supără, pălesc în loc să plîngă (articolul CXXXIV).

⁵⁴ Filosoful catolic Jacques Maritain îi aduce lui Descartes învinuirea că săvîrșește păcatul de „angelism”, întrucît ar concepe gîndirea umană ca aflîndu-se pe aceeași treaptă cu „gîndirea îngerilor”, care se caracterizează prin „independența față de lucruri” (*Trois réformateurs: Luther — Descartes — Rousseau*, Paris, 1937, p. 78). Dar ca să poată afirma că Descartes contestă înriurirea corpului asupra sufletului, Maritain a trebuit să evite orice referire la *Tratatul despre pasiuni*.

⁵⁵ P. Mesnard, *Descartes ou le combat pour la vérité*, p. 74.

Nu o dată întâlnim în această scriere demonstraţii de virtuozitate psihologică, demne de un La Rochefoucauld sau de alţi celebri moralişti şi literaţi ai epocii. Spre exemplificare ne mulţumim să semnalăm consideraţiile lui Descartes referitoare la deosebirile de exteriorizare a miniei la generoşi şi la cei slabi de caracter (articolele CCI—CCII).

Se desprinde de multe ori din textul *Pasiunilor sufletului* imaginea lui Descartes cel viu, cu preferinţele, cu resentimentele şi uneori chiar cu veleităţile sale; ceea ce conferă tratatului său şi interesul pe care-l merită un test de investigaţie psihologică.

În tot cazul, Descartes apare aici ca un cercetător foarte atent la tot ce se petrece atât în lumea dinafară, cit şi în interiorul propriului suflet, care analizează cu luciditate stările emotive ale sale şi ale altora şi care se străduieşte să-şi amintească amănunte semnificative despre reacţiile temperamentale proprii şi ale celor pe care i-a cunoscut. S-ar părea că acest efort de introspecţie şi de observaţie obiectivă s-a intensificat în ultima etapă de elaborare a lucrării, în măsura în care partea a treia a tratatului este mai bogată în notaţii psihologice.

Dar introspecţia practicală de filosof nu urmărea doar scopuri descriptive. Materialul rezultat din analiză a fost supus adeseori de către Descartes unei prelucrări logice menite să „descompună” stările sufleteşti pînă la identificarea pasiunilor simple care intră în alcătuirea celor complexe.

O deosebită rîvnă a manifestat savantul în încercările sale de a clarifica, recurgînd la scheme mecaniciste psihofizice, unele fenomene sufleteşti aparent inexplicabile, ca de pildă faptul că nu ridem cînd sintem extrem de bucuroşi (articolul CLIII) sau că ridem cînd sintem indignaţi (articolul CLV). El era incredinţat că „lămuririle” pe care le furniza în legătură cu asemenea manifestări „pasionale” reprezintă dovezi foarte grăitoare ale valabilităţii teoriilor sale.

Treptata deplasare a preocupărilor lui Descartes, de la metafizică spre fizică şi apoi spre psihofiziologie, deplasare care devine evidentă mai ales în ultimii săi ani de viaţă şi care marchează accentuarea orientării „naturaliste” a doctrinei cartesiene, se însoţeşte totuşi de o notabilă intensificare a interesului pe care l-a manifestat faţă de problemele eticii. Dezső Kalocsai consideră, de altminteri, că „la Descartes gnoseologia, biologia, fizio-

logia, psihologia și chiar fizica erau puse în slujba moralei sau, mai exact, serveau la instituirea unor raporturi morale⁵⁶.

De-a lungul timpului, Descartes a fost însă învinuit că neglijează problemele eticii sau că, atunci când le abordează, este total lipsit de originalitate. Leibniz declara în această privință: „Morala sa constituie un amestec de opinii ale stoicilor și epicurianiștilor, ceea ce nu este prea greu, întrucât Seneca însuși le împăca foarte bine”. Brunetiere proclama și el că „nu există morală cartesiană”, iar dacă vrem totuși să admitem o asemenea morală, ea este „cea a lui Montaigne, a scepticilor de totdeauna și din toate școlile”⁵⁷. Mai rezervat, Alexandru Posescu contestă doar caracterul „sistemic” al moralei cartesiene: „Propriu vorbind, Descartes nu a avut o concepție etică definită și unitară. Fără ca totuși ideile de morală să lipsească din opera sa. S-ar putea spune chiar că ele abundă. Ceea ce le lipsește este unitatea și coerența”⁵⁸.

Cit despre *Pasiunile sufletului*, o cercetătoare actuală afirmă că aceasta „este mai curînd opera unui psiholog, decît a unui moralist propriu-zis”, Descartes tratînd aici despre „arta de a trăi cuviincios” (*l'art de bien vivre*) numai în raport cu ideile sale asupra facultăților sufletului omenesc, „veritabila temă a acestui studiu”⁵⁹. Punctul acesta de vedere pare, dealtfel, să fie întărit de scrisoarea-prefață la *Tratatul despre pasiuni*, în care autorul se declară nu moralist, ci „fizician”⁶⁰.

⁵⁶ D. Kalocsai, *A propos de la morale „définitive” de Descartes*, în vol. *Etudes sur Descartes*, Budapesta, 1964, p. 66.

⁵⁷ Despre criticile aduse lui Descartes eticianul, vezi A. Fouillé, *op. cit.*, pp. 145—146. Adăugăm o reflecție pe care o făcea acum cîteva decenii un filosof francez încadrat în ierarhia clericală catolică: „Descartes este înainte de orice un matematician, un fizician, dar un metafizician doar în al doilea rînd și un moralist numai cîteodată” (R. P. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophes*, vol. II, Paris, 1941, p. 67).

⁵⁸ Al. Posescu, *Începuturi ale materialismului modern*, București, 1962, p. 239.

⁵⁹ Cornelia Serrurier, *op. cit.*, p. 199.

⁶⁰ Paul Landormy socotește că această declarație nu-i totuși altceva decît „o măsură de prudență”: Descartes a vrut să convingă autoritățile spirituale ale epocii că nu intenționează să pătrundă pe teritoriul moralei, a cărui pază era exercitată cu desulă strășnicie de către forurile eclesiastice (*op. cit.*, p. 129). Opinia aceasta ar avea meritul de a oferi o explicație pentru sensi-

Dar acest „fizician” (sau naturalist, cum i s-ar spune astăzi) nu se mulţumeşte să studieze pasiunile doar pentru a le clasifica manifestările şi a le releva mecanismele. Dacă recurge la anatomie şi fiziologie face aceasta pentru a înlesni cunoaşterea modalităţilor de a pune stăpînire pe pasiuni sau măcar de a le dirija într-un sens util. Gustave Lanson observa şi el că Descartes nu cercetează pasiunile „din punct de vedere sentimental, ci din punct de vedere practic: acestea nu valorează pentru el decît prin acţiunea care le urmează”⁶¹.

Unii comentatori ai operei cartesiene socotesc că în *Tratatul despre pasiuni*, ca şi în scrisorile aferente găsim formulată „morală definitivă” a lui Descartes, construcţie doctrinară anunţată prin însuşi faptul că în deceniul precedent filosoful făcuse publice regulile unei „morale provizorii”, incluse în *Discursul asupra metodei*. Această morală „definitivă” s-ar distinge de cea provizorie prin solida sa argumentare metafizică, prin strădania de a pune de acord, în cadrul ei, datele ştiinţelor naturii cu principiile filosofice, prin importanţa acordată raţiunii şi voinţei în cîrmuirea comportamentului uman⁶².

Avem impresia că ar fi totuşi greşit să căutăm contradicţii între „morală provizorie”, ale cărei prescripţii au fost explicit formulate de către Descartes, şi cea definitivă, presupusă a fi cuprinsă implicit în *Tratatul despre pasiuni* şi în corespondenţa fi-

bila deosebire de stil a argumentaţiei din *Pasiunile sufletului* şi scrisorile cu tematică foarte asemănătoare trimise în aceeaşi perioadă Prinţesei palatine, lui Chanut sau reginei Suediei; în corespondenţa sa, nedestinată publicării imediate, marele filosof şi-a îngăduit, ocupîndu-se de pasiuni, să facă ample incursiuni în domeniul metafizicii şi chiar în cel al teologiei, lucru de la care s-a abţinut în mare măsură la redactarea tratatului. S-ar spune deci că, din spirit de precauţie, Descartes a căutat să-i ofere cititorului de rînd un text cu alură tehnicistă, drept care a căutat să travestească aspectele morale sub o aparenţă predominant psihofiziologică.

⁶¹ G. Lanson, *Histoire illustrée de la littérature française*, vol. I. Paris, 1923, p. 296.

⁶² În monografia sa *Descartes et la morale*, 2 vol., Paris, 1925, Alfred Espinas îşi propune tocmai să demonstreze realitatea prelucrării de către marele gînditor, odată cu redactarea *Pasiunilor sufletului*, a unui sistem de „morală definitivă”, vizînd „înstituirea unei reglări raţionale a moravurilor” (A. Espinas, *op. cit.*, vol. II, p. 70).

losolului⁶³. Este indiscutabil că acest tratat reprezintă o culme a gândirii cartesiene, sintetizând în mod creator concepțiile fiziologice, psihologice și etice exprimate de-a lungul timpului de către eminentul savant, după cum, într-o anumită privință, merită reținută observația lui Al. Posescu că *Pasiunile sufletului* marchează un nou stadiu al eticii lui Descartes, stadiul în care „morală devine o parte a fizicii sau, în general, a științei materialiste a naturii”⁶⁴, dar, prin aceasta, morală *Pasiunilor sufletului* nu o infirmă și nu o desființează pe cea a *Discursului asupra metodei*.

Avem a face în continuare cu o morală eminentă practică, urmărind să precizeze cadrul licit de comportament al omului deciz să acționeze consecvent spre binele său și al semenilor. Cu greu am putea desluși unele diferențe de „atmosferă spirituală” între scrierile care consemnează morală provizorie și cele cărora li se atribuie meritul de a cuprinde expunerea celei „definitive”; în ambele categorii de texte întâlnim aceeași orientare pragmatică. Nu putem să nu fim de acord cu Fr. Mizrahi care consideră că „morală definitivă” nu este decât o „formă regândită” a celei „provizorii”, iar nu o nouă construcție doctrinară, rezultat al unui efort creator întemeiat pe cu totul alt substrat metodologic⁶⁵.

Nici în morală sa provizorie și nici în cea „definitivă”, Descartes nu raportează acțiunile omului la criterii transcendente, ci îi pretinde acestuia să se conformeze pe plan individual și social unei ordini naturale, fie ea decurgând din „luminile” divine. Datorită eterogenității substanțiale a ființei umane, cât și solici-tărilor adesea contradictorii venite simultan din partea trupului și sufletului, noi nu putem alege totdeauna în deplină cunoștință de cauză calea de urmat cea mai bună. Important însă este să perseverăm în direcția pe care rațiunea noastră, eventual influențată de sugestiile pasiunilor, ne-a indicat-o a fi preferabilă. La orice nivel de elaborare a ei, morală lui Descartes rămâne o „morală a intenției” justificatoare⁶⁶ și a acțiunii prompte, morală celui care, nefăcându-și un scop din contemplație, vrea neapărat să înfăptuiască.

⁶³ Fără să recurgă la o argumentare consistentă, Em. Faguet apreciază însă că „nu există între aceste două morale nici un raport” și că „doar cea din 1649 trebuie luată în considerație” (*Dix-septième siècle*, Paris, f.a., p. 59).

⁶⁴ Al. Posescu, *op. cit.*, p. 245.

⁶⁵ Fr. Mizrahi, *op. cit.*, pp. 16—17.

⁶⁶ F. Alquié, *Descartes*, p. 153.

Un asemenea om nu numai că nu se teme de pasiuni, dar va căuta să se sprijine mereu pe ele, în măsura în care acestea îl îndeamnă la încordarea voinței. În concepția cartesiană, voința, ca facultate activă a sufletului, este superioară simplei înțelegeri, aceasta avînd, de fapt, un caracter pasiv. Prin stimulul voinței, înțelegerea se transformă în judecată și devine astfel hotărîre, deci impuls la acțiune conștientă. De aici deprinderea cartesiană de a confunda voința cu judecata și, mai departe, virtutea cu știința⁵⁷. Adînc încredințat că spiritul este prin esența sa inclinat către bine și adevăr, Descartes nu putea admite ca omul lucid, fiind corect informat despre interesele proprii și despre realitățile exterioare, să-și poată cumva exercita voința, dacă nu intervine vreun factor constrîngător, într-o direcție imorală. Filosoful se manifestă în această privință ca un ireductibil optimist, care nu credea — orice ar fi pretins teologii — că omul este sortit din naștere rătăcirilor și păcatului.

Fiind sădite în om de către natură, toate pasiunile sînt bune prin ele însele; iată una din ideile morale de bază ale *Tratatului despre pasiuni*. Poate este paradoxal că Descartes, cel care a dobîndit faima de partizan al logicii celei mai reci, de promotor al extremei clarități în gîndire și al constantei moderații în comportament, să facă tocmai el elogiul pasiunilor ca izvor psihofiziologic al elanurilor noastre pe plan vital, dar și moral. Trebuie să linem însă seama, în această împrejurare, de sensul special pe care marele gînditor îl acordă pasiunii, ca manifestare a legăturii substanțiale dintre suflet și organismul omenesc. Dată fiind această legătură, pasiunile nu mai apar ca niște accidente, de obicei nedorite, în existența noastră, ci ca forme indispensabile de manifestare a esenței acesteia.

În perspectiva cartesiană, virtutea nu-și mai propune, ca la stoici, să anuleze pasiunile, desprinzînd — din punct de vedere moral — sufletul de corp. Între virtute și pasiune nu mai există un inevitabil raport de antagonism, ci unul de colaborare: virtuțile trebuie să se întrepătrundă și să se contopească cu pasiunile, pentru a le strîni.

Și astfel, datoria morală nu impune ca pasiunile să fie înăbușite sau anihilate, ci doar reglate, cu ajutorul decisiv al voinței, în vederea atingerii fericirii personale și a realizării sociabilită-

⁵⁷ Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, vol. I, Paris, 1868, p. 115.

ții. Iată cum morala lui Descartes, care părea să se reducă la „glorificarea pasiunilor”, este, în definitiv, doar „o glorificare a voinței”⁶⁸.

Esența ei „divină” face ca voința să fie principalul instrument de manifestare a libertății omului. Descartes stăruie asupra faptului că liberul arbitru este premisa deplinei responsabilități umane. Avind putința de a alege între bine și rău, sintem dator să adîncim cunoașterea lumii, pentru a ști să deosebim binele de rău.

Există, dealtminteri, o pasiune, cea mai nobilă și mai lăudabilă dintre toate, care se caracterizează tocmai prin voința statornică de a acționa conștient în vederea realizării binelui obșteșc. Generozitatea este numele pe care Descartes l-a dat acestei pasiuni.

Generosul are stimă de sine, dar în același timp este incredințat că și ceilalți oameni sînt înzestrați cu calități valoroase, ceea ce îl va împiedica să fie vreodată disprețuitor față de semenii săi; dimpotrivă, el va respecta sincer personalitatea oricui.

Pe de altă parte, generozitatea presupune o corectă evaluare a locului pe care fiecare trebuie să-l ocupe în lumea sa și a îndatoririlor fiecăruia față de sine și de ceilalți. Așa cum rezultă mai ales din partea a III-a a *Pasiunilor sufletului*, generozitatea este strîns legată de iubire și abnegație, căci generoșii „sînt pârniți din fire spre fapte mari”, astfel că „în ochii lor nimic nu este mai important decît de a face bine celorlalți oameni și a desconsidera, prin urmare, propriul lor interes” (articolul CLVI). Tocmai prin aceea că implică o voință fermă și folosirea judicioasă a liberului arbitru, pasiunea generozității este nu numai „o cheie a tuturor celorlalte virtuți”, dar și „un remediu general împotriva tuturor neorînduiriilor provocate de pasiuni” (articolul CLXI sf.).

Jean Laporte, un comentator catolic al cartesianismului, este de părere că, deși marele filosof face unele rezerve împotriva identificării „generozității” cu „magnitudinea” (adică „mărinimia”), virtute din nomenclatura scolastică, aceste două calități sufletești s-ar suprapune perfect. Mai mult încă, „generozitatea” ar putea fi asimilată și cu teologica „virtute de putere” (*virtu de force*), după cum „umilința virtuoasă”, denumirea sugestivă pe care Descartes o dă modestiei active a generosului, ar fi identică umilin-

⁶⁸ Ém. Faguet, op. cit., p. 49.

tei creştine⁶⁹. Remarcăm, mai întâi, că Descartes a ținut să precizeze că nu agreează termenul „magnitudine”, care nu i se părea potrivit tocmai datorită nuanțelor teologice cu care acesta se vedea, uneori fără voie, investit în contextul tratatelor scolastice. Pe de altă parte nu putem pierde din vedere că generosul portretizat în *Pasiunile sufletului* nu se înfățișează deloc ca un individ stăpinit de ideea mântuirii sufletului prin practica umilinței și a celorlalte virtuți cu orientare religioasă.

„Generozitatea” cartesiană este o noțiune complexă, implicând multiple sensuri psihologice și morale, printre care unele de esență subliniat socială. Așa cum nu-i neagă nimănui bunul-simț, Descartes le recunoaște tuturor oamenilor înzestrarea cu liberul arbitru și cu porniri generoase; din păcate, nu toți fac uz în măsură suficientă de asemenea facultăți sufletești.

De fapt, orice om merită iubire și respect. Așa se și petrec lucrurile în realitate, căci „nu există un om atât de imperfect încât să nu poată cineva simți pentru el o prietenie foarte perfectă” (articolul LXXXIII)⁷⁰. Ceea ce l-a îndemnat pe Constantin Noica să remarce în legătură cu orientarea am zice „democratică” a *Pasiunilor sufletului*: „Nu există minți privilegiate și nu există suflete privilegiate, vrea în ultimă instanță, poate, să spună filosofia lui Descartes. În toți oamenii este aceeași sămânță de adevăr și desăvârșire morală”⁷¹.

Cît despre Descartes însuși, el a fost în primul rînd „un om pentru care ceilalți oameni existau”⁷². Cei care l-au cunoscut dau mărturie că a manifestat o nedezmînițită stimă față de toți cei din jur și o bunăvoință extremă pentru oamenii simpli. Uneia din

⁶⁹ J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1950, pp. 450—451.

⁷⁰ Ceea ce nu înseamnă că mecanicismul psihofiziologic promovat de către Descartes l-ar fi împiedicat pe acesta să recunoască inegala dotare pe plan morfofuncțional și spiritual a oamenilor concreți. Individualitatea fiecăruia este înrîurită de împrejurările zămisirii și gestației, de evenimentele din prima copilărie, de intensitatea proceselor fiziologice, de vioiciunea inteligenței, ca și de factorii educaționali (vezi Geneviève Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris, 1950, pp. 234—235). De aici și diversitatea tipurilor și subtipurilor de indivizi semnalate în *Tratatul despre pasiuni*.

⁷¹ C. Noica, *op. cit.*, p. 186.

⁷² M. Leroy, *L'humain Descartes*, în vol. *Descartes*, Paris, 1937, p. 9.

slugile sale, care îi căzuse la picioare ca să-i mulțumească pentru o binefacere, filosoful i-a spus, ajutându-l să se ridice: „Ce înseamnă asta? Sinteți egalul meu, iar eu n-am făcut decât să-mi plătesc o datorie”⁷³. Ilustrul gânditor a fost „un foarte mare om social”, după expresia lui Maxime Leroy, care apreciază că, formulând „primele cuvinte ale optimismului modern”, Descartes se află la originea tuturor curentelor înnoitoare de astăzi, inclusiv a celui socialist⁷⁴.

Despre importanța pe care o prezintă sociabilitatea ca trăsătură constitutivă a generozității, marele filosof s-a pronunțat în repetate rânduri, ca de pildă în această scrisoare din 15 septembrie 1645 către prințesa Elisabeta: „Cu toate că fiecare dintre noi este o persoană separată de celelalte și ale cărei interese sînt prin urmare deosebite, într-un anume fel, de cele ale restului lumii, trebuie totuși să ne gîndim că singuri nu putem subzista și că sîntem, într-adevăr, o parte a universului și, mai cu deosebire, o parte a acestui pămînt, o parte a acestui stat, a acestei societăți, a acestei familii, de care sîntem legați prin locuința noastră, prin jurămîntul nostru, prin nașterea noastră. Și trebuie să preferăm totdeauna interesele totului din care sîntem o parte, celor speciale ale persoanei proprii”. Nu se putea o mai clară enunțare a îndatoririlor morale ale fiecăruia față de ambianța sa socială⁷⁵.

Cercetătorii marxști s-au străduit să clarifice caracterul de clasă al idealului „generozității” cultivat de Descartes. Henri Lefebvre era de părere că, incluzînd în categoria „generoșilor” atît pe cei care se distingueau prin naștere, cît și pe cei care se ridicau prin educație, filosoful a avut în vedere atît persoanele de înaltă moralitate provenite din aristocrație, cît și elementele burgheze care, în Franța secolului al XVII-lea, promovau în ierarhia socială prin achiziționarea de proprietăți și cumpărarea demnităților. În felul acesta, categoria socială a „oamenilor de calitate” (*les honnêtes hommes*), din care se recrutau de preferință generoșii, ar constitui o expresie politică a echilibrului care încă mai exista la

⁷³ J. Fabre, *La pensée moderne (de Luther à Leibniz)*, Paris, 1908, p. 268.

⁷⁴ M. Leroy, *Descartes social*. Paris, 1931, p. 73.

⁷⁵ Vezi și P. Comarnescu, *Orizontul vieții sociale și morale în filosofia lui Descartes*, în „Revista fundațiilor regale”, nr. 6 din iun. 1937, p. 13.

acea vreme între nobilime și burghezie⁷⁶. Dezső Kalocsai se situează pe o poziție mai radicală, afirmind că generosul cartesian participă mai degrabă la „elanul revoluționar” al burgheziei franceze pe cale de formare și dezvoltare⁷⁷.

Acum aproape un secol a început o vie dezbateră, ale cărei ecouri dealtfel nici nu s-au stins, referitoare la prezența „generosului” în literatura franceză a secolului al XVII-lea. Gustave Lanson a arătat, în 1895, că „identitatea de concepții la Descartes și Corneille merge atât de departe, încât în *Tratatul despre pasiuni* regăsim câteva din caracterele cele mai extraordinare și mai originale pe care le-a compus „poetul tragic”, precum Nicomede, din tragedia omonimă (vezi articolele CXXVII, CLXIII și CCIII din *Tratatul cartesian*), sau August, din *Cinna* (vezi articolele CLV, CLVI și CLXI). Istoricul literar considera că nu se poate totuși vorbi despre influența vreunuia asupra celuilalt, ci de efectele pe plan creativ ale ambianței social-culturale, deoarece atât filosoful, cit și scriitorul „au lucrat amândoi asupra aceluiași model: omul, așa cum se înfățișa îndeobște în societatea franceză de la începutul secolului al XVII-lea”⁷⁸. Iată, dealtminteri, cum îi prezintă Lanson pe francezii dintre 1610 și 1660, cărora li se aplică, de fapt, și „construcția universală apriorică a lui Descartes” din *Pasiunile sufletului*: este vorba de oameni „cu pasiuni puternice, chiar brutale, fără să fie însă deloc sentimentali. La ei, pasiunile reprezintă impulsuri care îi fac să acționeze... Idealul lor, pretenția lor este să acționeze din rațiune, iar nu din pasiune”⁷⁹.

Pentru Cornelia Serrurier, izbitoarele asemănări dintre concepțiile despre pasiuni și „generozitate” profesate de Corneille și Descartes se explică prin existența unei surse comune de inspi-

⁷⁶ H. Lefebvre, *De la morale provisoire à la générosité*, în vol. *Descartes*, „Les cahiers de Royaumont”, Philosophie II, Paris, 1957, pp. 250—253.

⁷⁷ D. Kalocsai, *op. cit.*, p. 102. Un punct de vedere asemănător, la Elena Vianu, *Moralistii francezi*, București, 1963, pp. 152—153.

⁷⁸ G. Lanson, *Hommes et livres*, Paris, 1895, pp. 115—133. În schimb, Emile Faguet este de părere că *Tratatul despre pasiuni* a fost elaborat „după zece ani buni de influență a lui Corneille”, care, prin urmare, putea să înnuiască vederile lui Descartes, către sfârșitul vieții acestuia (*op. cit.*, p. 59).

⁷⁹ G. Lanson, *L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française*, în „Revue de Métaphysique et de Morale”, 1896.

rație, cum ar fi *Tratatul despre iubirea de Dumnezeu* al lui François de Sales. Nemaivorbind că toți trei: Fr. de Sales, Corneille și Descartes au fost elevi ai iezuiților, de la care au putut desprinde ideea că viața omului nu stă sub semnul predestinării, întrucât voința omenească dispune de o anumită libertate de a alege între bine și rău⁸⁰. Dar Elena Vianu a pus la îndoială acea identitate a concepțiilor etice ale lui Descartes și Corneille proclamată de Lanson. Ea constată că, în realitate, vederile morale ale celor doi celebri „oameni de litere” se aseamănă doar în privința *mecanismelor* psihologice invocate, dar se deosebesc destul de mult când e vorba de idealurile morale ce se desprind din tiradele *Cidului* sau din articolele *Tratatului despre pasiuni*: poetul tragic este prizonierul unor fantasmе pe măsura velleităților sale aristocratice, în timp ce filosoful promovează valori realiste, caracteristice viziunii burgheziei ascendente⁸¹.

Relevantă ni se pare și intervenția în discuție a lui Paul Bénichou, care semnalează faptul că Lanson și majoritatea istoricilor literari atribuie unor termeni întâlniți frecvent la Descartes și la Corneille, precum „voință”, „dorință” sau „rațiune”, înțelesuri influențate de ideile morale represive ale burgheziei conservatoare de astăzi. Autorul *Tratatului despre pasiuni* nu se interesează — cum pretind comentatorii actuali — de mijloacele necesare „zdrobirii pasiunilor sub efortul voinței”, ci mai curând de condițiile unui acord între impulsurile pasionale și ideea de bine. Lectura acestui tratat, ca și a tragediilor lui Corneille, nu lasă — după părerea lui Bénichou — acea „impresie de constrângere încordată și rigidă” care ar constitui, potrivit unei opinii larg acceptate, meritul comun al scrierilor celor doi reprezentanți de frunte ai „marelui secol” francez⁸².

Cu acest prilej trebuie să remarcăm că, într-adevăr, unele din referințele „savante” la *Pasiunile sufletului* sînt într-atît de îndatorate clișeele curente privind raționalismul „excesiv”, ascăciunea sau rigorismul doctrinei cartesiene, încît ne putem întreba dacă anumiți comentatori ai acestui tratat l-au citit efectiv. Sînt cel puțin derutante, de pildă, aprecierile pe care le face, în legătură cu scrierea amintită, un studios de acribia și finețea lui Basil

⁸⁰ Cornelia Serrurier, *op. cit.*, pp. 252—253.

⁸¹ Elena Vianu, *op. cit.*, pp. 148—153.

⁸² P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris, 1946, pp. 25 —

Munteanu: „În mai multe rinduri, și îndeosebi într-un celebru *Tratat despre pasiunile sufletului* (1649), Descartes procedează la condamnarea nemiloasă a vieții pasionale... Din toată fluctuația sentimentului, din tot clocotul aproape ocult al vieții sufletești, Descartes nu reține decît noțiuni intelectuale, avînd ceva din rigoarea inflexibilă a categoriilor rațiunii”⁸³. Iată cum eforturile desfășurate de marele gînditor în vederea „reabilitării” pasiunilor, silința pe care el și-a dat-o să zugrăvească un tablou cît mai exact și mai colorat al vieții pasionale, pledoaria lui în favoarea generozității, toate sînt răsturnate printr-o trăsătură de condei a eseistului⁸⁴.

Avem impresia că atitudinea negativă destul de frecvent manifestată față de morala lui Descartes se datorește, în bună măsură, suspiciunii cu care teoria cartesiană a pasiunilor este privită de gînditorii religioși. Problema raporturilor dintre suflet și corp îi interesează în cel mai înalt grad și pe teologi.

Printre multe alte texte biblice în care este vorba de natura duală a omului există unul, oricît de curios ar părea acest lucru, foarte asemănător ca sferă de preocupări cu *Tratatul despre pasiuni*: în *Epistola lui Pavel către romani* (VII, 14—25), personalitatea umană se înfățișează ca o resultantă a interacțiunii a două elemente: legea, de esență „duhovnicească”, și trupul, „vîndut sub păcat”. Așa este cu puțință ca deciziile noastre să fie defavorabil influențate de sugestiile trupului, care pot zădărnici cele mai nobile intenții ale sufletului: „Ceea ce fac nu știu; căci

⁸³ B. Munteanu, *Permanențe franceze*, vol. I, București, 1946, p. 11.

⁸⁴ Același *malentendu* pare să fie împărtășit de C. I. Gulian care, după ce recunoaște că antropologia lui Descartes expusă în *Tratatul despre pasiuni* „are merite incontestabile nu numai prin rațonarea spiritului de trup pe cale anatomo-fiziologică”, critică tăios același tratat pe considerentul că „ideea de a întemeia etica pe rațiune era expresia unui intelectualism excesiv, respins de Pascal, La Rochefoucauld și întreaga dezvoltare a psihologiei moderne, care nu s-a lăsat înșelată de iluzia că structura complexă a omului s-ar reduce la conștiință sau — mai rău — la intelect” (C. I. Gulian, *Introducere în istoria filozofiei moderne*, București, 1974, pp. 89—90). Tulburător este că filosoful român contemporan respinge aici sumar însăși teza pentru a cărei combatere înaintașul său francez a alcătuit *Pasiunile sufletului*, unde demonstrează că ființa umană reprezintă un compus psihosomatic, că viața sufletească nu se reduce la intelect și că morala nu se întemeiază doar pe rațiune.

nu cred că voiesc, aceasta săvârșesc, dar ceea ce urăsc, aceasta fac". Păcatul este cuibărit în trupul nostru ca o infiltrație diavolească, pornită să instige sufletul spre rele: „Știu că nu locuiește în mine, adică în trupul meu, ce este bun. Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu". Ființa omenească devine astfel terenul de luptă a două rândueli antagoniste: „După omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu. Dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului". Drept urmare, existența pămîntească este neapărat legată de tristețe și suferință: „Om nenorocit ce sînt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?"...

Chiar și aceste fragmente din epistola pauliniană ne îngăduie să măsurăm distanța dintre concepția religioasă despre pasiuni și cea cartesiană. Ambele se întemeiază pe recunoașterea celor două principii îmbinate în persoana umană, dar în timp ce teologii cred că materia, în general, și corpul, în special, constituie o esență „decăzută", Descartes îi atribuie materiei prerogativele unei substanțe fundamentale.

Alți teologii, cit și Descartes afirmă că sufletul este nemuritor, iar trupul pieritor, dar pe cînd primii socotesc că, într-un fel, sufletul abdică de la demnitatea sa însoțindu-se cu trupul, filosoful apreciază că această însoțire este binefăcătoare pentru ambele componente ale ființei noastre.

Pentru teologi, pasiunea reprezintă un mesaj malefic, întrucît este inspirat de diavol, prin care corpul încearcă să tulbure ordinea spiritului; Descartes insistă asupra rolului adaptativ al pasiunilor, care au menirea să mobilizeze facultățile sufletești în vederea menținerii integrității corpului, a apărării lui de felurite primejdii și a împlinirii unor năzuințe firești ale sale. Dacă teologii opinează că pasiunile nu sînt decît niște obstacole pe calea „mîntuirii", Descartes este convins că ele pot constitui un îndemn către fapte mari și generoase.

Vederile sale despre pasiuni n-au fost deci în măsură să reabiliteze pe Descartes cel bănuît de mulți oameni ai bisericii că ar fi un eretic, un libertin, dacă nu chiar un ateu ascuns.

Discuțiile despre semnificația religioasă a unor concepte cartesiene continuă, dealtfel. Filosoful catolic Maurice Blondel constata într-un articol din 1896: „Rămîne o problemă creștinismul lui Descartes, o problemă care nu este nici simplă și poate nici sus-

ceptibilă de o soluție unică și categorică⁸⁵. Sigur este că metafizica lui Descartes nu se poate dispensa de existența unui spirit absolut atotcreator, atotcunoscător și atotdinamizator. Mai mult încă, unii îl consideră pe marele gânditor drept executorul testamentar al scolasticii, atribuindu-i „rolul istoric de a rezolva problema adaptării gândirii teologice la era științifică”⁸⁶. Dar cei mai mulți exegeți se văd obligați să constate absența lui Dumnezeu din „fizica” lui Descartes, inclusiv din scrierile sale cu implicații psihologice și etice. Charles Adam, Karl Jaspers și alți comentatori ai eticii cartesiene apreciază că maximele morale ale marelui filosof nu sînt de orientare creștină⁸⁷.

De cea mai mare importanță pentru determinarea sensului acestei orientări este faptul că, și pe plan metafizic, cartesianismul se dovedește a fi o doctrină prin excelență antropocentrică⁸⁸. Așa se face că „pasiunile sufletului” nu mai sînt raportate de cartesieni la criteriile transcendente propuse de teologia creștină, ci la obiectivul renașcentist al afirmării personalității umane. Omul lui Descartes nu se mai adresează divinității pentru a o implora să stingă pasiunile din sufletul lui, ci își încordează voința într-un efort conștient de strunire a aceluiași pasiuni. Dacă unii teologi privesc pasiunile cu disprețul și oroarea celor care consideră existența umană doar ca pe o penibilă pregătire pentru viața de apoi, Descartes studiază pasiunile cu convingerea că buna lor cunoaștere va ajuta la elaborarea unor tehnici psihofizice capabile să contribuie la dobîndirea unor înalte satisfacții și chiar a fericirii în viața aceasta pămînteană.

Dar *Tratatul despre pasiuni* nu marchează un moment de referință numai în istoria psihologiei și a eticii, ci și în cea a pedagogiei. Din întreaga lucrare se desprinde ideea incurajatoare că „omul e educabil, că greșeala nu-i aparține decît lui și că îndreptarea poate veni tot prin el”⁸⁹.

⁸⁵ M. Blondel, *Dialogues avec les philosophes*, Paris, 1906, p. 41.

⁸⁶ J.-F. Revel, *op. cit.*, pp. 120—121.

⁸⁷ Ch. Adam, *Descartes. Sa vie et ses oeuvres*, în *Oeuvres de Descartes*, vol. XII, Paris, 1910, pp. 509—510; K. Jaspers, *Descartes et la philosophie*, Paris, 1938, p. 74; vezi și C. Săndulescu-Godeni, *Relația dintre știință, metafizică și religie în sistemul cartesian*, București, 1944, pp. 73—74.

⁸⁸ G. Mury, *Descartes*, Paris, 1947, p. 25.

⁸⁹ C. Noica, *René Descartes*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. I, București, 1937, p. 219.

În articolul L al tratatului ni se demonstrează nu numai că reactivitatea sufletească este susceptibilă de educare și perfecționare, dar și că inșiși manifestările fiziologice ținând de „mașina animală” pot fi ameliorate: cliinii de vînătoare sînt dresați să nu se repeadă orbește cînd zăresc prada și nici să nu fugă speriați cînd aud împușcătura. Iremediabilul optimist care a fost Descartes considera de aceea că pînă și oamenii „care au sufletele cele mai slabe ar putea dobîndi o stăpînire cu adevărat absolută asupra tuturor pasiunilor lor, dacă s-ar folosi iscusința trebuincioasă pentru a-i dresa și a-i îndruma”. După o asemenea declarație nu poți să nu fii de acord cu Faguet, care socotea că „nimeni n-a crezut mai mult decît Descartes în puterea educației”⁹⁰.

Interesul pe care *Tratatul despre pasiuni* îl prezintă și pentru istoria medicinei este incontestabil. În privința aceasta nu avem în vedere doar faptul că Descartes a început să-l scrie pentru a-i servi Prințesei palatine să-și deslușească propriile suferințe fizice și psihice și să învețe cum să le înlăture. Léon Brunschvicg apreciază că *Pasiunile sufletului* reprezintă mai curînd „un tratat de medicină, decît unul de morală, în măsura în care medicina se referă la unirea sufletului cu corpul”⁹¹.

Redactarea *Tratatului despre pasiuni* se situează într-o perioadă a creației lui Descartes în care concepțiile acestuia despre roslurile și posibilitățile medicinei se aflau în curs de remaniere. În *Discursul asupra metodei* întîlnim faimosul aforism despre perspectivele unice ale artei medicale: „Dacă este cu putință să aflăm vreun mijloc care să-i facă îndeobște pe oameni mai înțelepți și mai pricepuți decît vor fi fost pînă azi, cred că acesta în medicină trebuie căutat”. Dar curînd, marele filosof avea să înregistreze insuccese în încercările sale de a trata diverse afecțiuni, așa cum reiese și dintr-o scrisoare trimisă lui Mersenne la 20 februarie 1639, în care mărturisește că se simte incapabil să vindec „pînă și o febră”, atîta vreme cît nu cunoaște decît „animalul, în general, care nu este cel ce suferă de febră, și încă nu omul, în special, cel care suferă de aceasta”. Deziluzia lui Descartes era însă inevitabilă, dacă ne gîndim că trebuiau să mai

⁹⁰ Em. Faguet, *op. cit.*, p. 56.

⁹¹ L. Brunschvicg, *René Descartes*, Paris, 1937, pp. 66—67.

treacă două secole pînă cînd medicina a putut să intre în rîndul științelor experimentale.

În corespondența sa cu Elisabeta de Boemia întîlnim frecvente referințe la importanța echilibrului sufleteșc pentru asigurarea sănătății trupului. S-ar spune că savantul se îndrepta tot mai sigur către ceea ce azi numim medicina psihosomatică, acea medicină care se întemeiază pe convingerea că fenomenele morbide rezultă mai ales din dereglarea legăturilor firești dintre mecanismele fiziologice și dispozițiile mentale. Așa se face că „secreta” medicinei cartesiene se află în *Tratatul despre pasiuni*⁹², scrierea care ne dezvăluie chipul cum acționează corpul asupra sufletului și cum răspunde sufletul la solicitările vitale ale corpului.

De remarcat că înseși alcătuirea și stilul tratatului amintesc de lucrările medicale. Mai ales prezentarea micromonografică a pasiunilor, din partea a doua și îndeosebi din cea de-a treia, respectă schema unei descrieri clinice: sînt precizate mai întîi simptomele (adică modalitățile de manifestare a respectivelor pasiuni sau complexe de pasiuni) și mecanismul patogenic (adică procesul psihofizic care stă la originea acestora), ca după punerea diagnosticului să se instituie tratamentul (indicîndu-se demersurile necesare contrarierii sau, eventual, anulării fiecăruia dintre „simptomele” nedorite ale pasiunii în cauză).

Dar singură medicina nu este în stare să locuiască tulburările rezultate din manifestarea neștrunită a pasiunilor. Nu ea este cea care ne îngăduie să deosebim pasiunile bune de cele rele, ci doar cugetarea întemeiată pe cunoașterea adîncă a realităților sufletului și ale trupului, deci ceea ce se numește înțelepciune⁹³.

Apelul la înțelepciune ca supremă instanță morală a reprezentat, de altminteri, o caracteristică a vremii lui Descartes. Într-adevăr, vremea aceea nu a excelat prin elaborarea unor impunătoare construcții teoretice în domeniul eticii. Între Giordano Bruno și Spinoza nu se întîlnește nici un sistem de morală care să fi făcut epocă; tratatele publicate atunci stau, în general, sub semnul moralei teologice tradiționale, al stoicismului sau al scepticismului adeseori vecin cu luările de poziție libertine⁹⁴. Descartes nu

⁹² H. Dreyfus-Le Foyer, *Les conceptions médicales de Descartes*, în vol. *Etudes sur Descartes*, Paris, 1937, pp. 259—284.

⁹³ Lucie Prenant, *Les moments du développement de la raison chez Descartes*, în vol. *Descartes*, Paris, 1937, p. 69.

⁹⁴ G. de Giuli, *op. cit.*, pp. 173—174.

numai că n-a năzuit să edifice un sistem de etică, dar s-a ferit cu grijă să nu fie considerat etician.

Faptul că filosoful a pus în centrul preocupărilor sale studiul pasiunilor, procese psihofiziologice susceptibile doar de o tratare „naturalistă”, iar nu de una logico-deductivă, explică de ce Descartes nu a putut recurge la o „tratare pur rațională” a problemelor de etică, remarca pe bună dreptate Ion Petrovici; așa se face că „grosul preceptelor morale și de înțelepciune” este în chip autonom, pe baze empirice și cu concursul bunului-simț, deci afară de deducțiile rațional-matematice, în plasa cărora Descartes nădărduse să cuprindă toată fenomenologia existenței⁹⁵. Dar acest mod de a proceda nu înseamnă altceva decât cultivarea înțelepciunii!

Tocmai această „înțelepciune” atotarmonizatoare, cu caracter evasiutilitar, care-și găsește expresia mai ales în corespondența filosofului, dar al cărei răsunet poate fi adeseori perceput și în *Tratatul despre pasiuni*, îl deosebește pe Descartes atât de pateticul Pascal, cit și de dogmaticul Spinoza⁹⁶.

Până la urmă, deși nu este înregistrată ca atare în catalogul *Pasiunilor sufletului*, înțelepciunea se dovedește a fi și ea o pasiune, măcar că nu-și are obârșia, precum celelalte, în „senzațiile corpului”. Veghind neconținut asupra legăturilor spiritului cu trupul, curmînd manifestarea excesivă a unor imbolduri provenite din oricare dintre cele două substanțe, înlesnind și stimulînd exercițiul generozității, înțelepciunea — constată Alexandru Paleologu — „e în definitiv tot o pasiune, dar deliberată; la punctul acesta pasiune și rațiune sînt același lucru”⁹⁷.

Cum aflăm din tratatul cartesian despre pasiuni, exercițiul înțelepciunii, ca și cel al liberului arbitru sau al generozității, se însoțește de o mare și inexprimabilă bucurie. Regina Cristina a înțeles lucrul acesta cînd declara că „domnul Descartes este cel mai fericit din toți oamenii”, fericirea lui fiind preferabilă tuturor coroanelor pămîntului⁹⁸.

*

⁹⁵ I. Petrovici, *Privire asupra operei și personalității lui Descartes*, București, 1937, p. 6.

⁹⁶ Fr. Miztachi, *op. cit.*, p. 8.

⁹⁷ Al. Paleologu, *Bunul simț ca paradox*, București, 1972, p. 16.

⁹⁸ Ch. Adam, *op. cit.*, p. 14.

Ediția *princeps* a *Pasiunilor sufletului* a apărut după instalarea lui Descartes la Stockholm. Ea a fost tipărită la Amsterdam în celebra officină Elzevier, lucrările de imprimare propriu-zise încheindu-se, probabil, în august 1649. Există două foi de titlu diferite ale acestei prime ediții, una purtând indicația reală a locului publicării: Amsterdam, cealaltă indicația librăriei care a preluat vânzarea cărții în Franța: „Paris, la Henry Le Gras, lângă cei de-al treilea stîlp al mării săli a Palatului”.

În anul următor avea să apară, tot la Elzevier, *Passiones animae*, traducerea latină a tratatului, efectuată de juristul protestant de origine franceză, dar stabilit în Olanda, Henri Des Marets.

Geneviève Rodis-Lewis a numărat încă 20 de ediții separate (deci în afara celor incluse în culegerile de opere ale lui Descartes) ale *Tratatului despre pasiuni*, dintre care 14 în franceză, iar restul în latină; prin urmare n-au intrat aici la socoteală versiunile publicate, de-a lungul timpului, în alte cîteva limbi.

Cartea a fost întîmpinată cu interes de publicul atras atît de prestigiul autorului, cit și de „actualitatea” temei⁹⁹. Cei care se preocupau de problemele sufletului și ale sentimentelor, în primul rînd scriitorii acestei epoci iubitoare de analize psihologice, au studiat tratatul cartesian, chiar dacă nu au fost totdeauna de acord cu teoriile psihofizice expuse aici. Étienne Gilson descoperă în 1939 influența vădită a articolelor CXII—CXXXV din *Pasiunile sufletului* într-unele din cele mai faimoase versuri ale *Fedrei* lui Racine:

„Iată-l. Spre inimă, singele mi se trage...
L-am văzut, am roșit, am pălit la vederea-i,
Tulburarea tot creștea în sufletu-mi pierdut,
Ochii mei nu mai vedeau, nu mai puteam vorbi,
Simțeam întreaga-mi trup înghețînd, dar și arzînd...”

Observațiile lui Descartes despre manifestările fizice ale emoțiilor au servit și la „documentarea” unora dintre conferințele ținute la Academia regală de pictură și sculptură. Îndeosebi, pictorul Charles Le Brun a insistat asupra presupuselor relații dintre mișcările glandei pineale și expresia feței.

⁹⁹ Geneviève Rodis-Lewis, *Introduction*, pp. 32—33; vezi tot aici amănunte asupra ecoului *Pasiunilor sufletului* în cultura franceză a „Marelui secol”.

Dar un ecou mai puternic a stirnit, desigur, *Tratatul despre pasiuni* în cercurile filosofice. Un întreg curent cartesian își are originea mai cu seamă în această scriere, care i-a prilejuit autorului expunerea cea mai dezvoltată și cea mai concretă a vederilor sale despre unirea sufletului cu corpul. În celebra *Căutare a adevărului* a lui Nicolas de Malebranche regăsim multe din notațiile lui Descartes referitoare la pasiuni, numai că esențialul concepției cartesiene despre mecanismele naturale ale producerii acestora este aici fie escamotat, fie cu totul denaturat.

Malebranche nu putea accepta „scandalul” pe care-l reprezenta din punct de vedere teologic afirmația lui Descartes că trupul material este capabil să influențeze spiritul, după cum spiritul poate acționa direct asupra trupului. Pentru a desființa această inadmisibilă „concluzie” de substanțe, Malebranche a invocat intervenția permanentă a divinității în coordonarea mișcărilor sufletului cu ale corpului: fiecare stare sufletească „ocazinează” o anumită mișcare corporală, și invers. Nu mai este deci vorba de acțiunea nemijlocită a uneia dintre substanțe asupra celeilalte, o asemenea acțiune fiind pur și simplu de neconceput, ci de o corespundere, realizată în fiecare împrejurare concretă prin bunăvoința Alotputernicului.

Curentul „ocazionalist”, care respingea psihofiziologia cartesiană, admitând doar un paralelism între procesele organice și fenomenele spirituale, paralelism pe care Dumnezeu îl asigură de fiecare dată, a avut reprezentanți de vază printre cartesianii secolului al XVII-lea, precum Arnold Geulincx, Géraud de Cordemoy sau Johann Clauberg. Dealtminteri, ocazionalismul a continuat să aibă susținători până în zilele noastre. Hippolyte Taine, de pildă, se prezintă ca un ocazionalist când afirmă că atît creierul cît și conștiința efectuează traduceri juxtalincare în două limbi diferite, dar strict echivalente, ale aceleiași realități. Dar acest punct de vedere nu mai păstrează nimic din concepția originară a lui Descartes despre legătura sufletului cu corpul¹⁰⁰.

Cam jumătate din *Etica* lui Spinoza tratează despre pasiuni. Marele filosof olandez a cunoscut bine și a utilizat *Pasiunile sufletului* ale lui Descartes, din care și citează. Deosebirile de vederi și de metodă dintre cei doi corifei ai gîndirii secolului al XVII-lea nu pot fi însă minimalizate. Întrucît Spinoza admite o substanță unică, întreaga teorie cartesiană despre pasiuni ca rea-

¹⁰⁰ H. Wallon, *op. cit.*, pp. 11—12.

nifestare a unirii a două substanțe diferite își pierde valabilitatea¹⁰¹. Schemele psihofizice ale lui Descartes și mai ales rolul pe care acesta îl atribuie pinealei în realizarea articulației dintre trup și suflet i se par lui Spinoza a fi cu totul absurde¹⁰². Renunțând la asemenea scheme, autorul *Elicii* caută originea pasiunilor în însuși sufletul omenesc, descoperind-o în facultatea acestuia denumită „dorință” (*cupiditas*): pasiunile sînt produsul acțiunilor exercitate asupra dorinței de către cauzele externe. Pe de altă parte demonstrațiile deliberat „geometrice”, bazate îndeosebi pe deducție, la care recurge sistematic Spinoza contrastează și ele cu preocuparea lui Descartes de a folosi în *Tratatul despre pasiuni* cît mai multe date obținute prin observarea directă a fenomenelor naturale.

Și Leibniz a studiat atent acest tratat cartesian. În arhiva sa de la Hanovra s-a păstrat un steanc de foi purtînd titlul *Meditationes de affectibus*; filosoful german a transcris aici definiții din *Pasiunile sufletului*, pe care le-a confruntat cu opiniile lui Spinoza și le-a adnotat cu reflecții proprii¹⁰³. Dar nici Leibniz nu a acceptat psihofiziologismul cartesian, drept care s-a raliat ocazionalismului prin teoria sa a „armoniei prestabilite” de către divinitate între activitățile paralele ale spiritului și corpului: acestea pot fi asemuite cu două orologii care arată aceeași oră, fără să acționeze însă în vreun fel unul asupra celuilalt.

„Secolul luminilor” pare să nu fi apreciat în mod deosebit *Tratatul despre pasiuni*. Discipolul tîrziu al lui Descartes care a fost La Mettrie, autorul *Omului-mașină* („om” rezultat din supralichierea cartesianelor „animale-mașini”), era dealtmînduri dispus să-și considere maestrul drept un materialist și un ateu convins.

¹⁰¹ Iată cum se exprimă Spinoza despre ipoteza cartesiană a unirii sufletului cu corpul: „Nu pot, pe drept cuvînt, să mă mir îndeajuns cum un filosof, care s-a hotărît cu atîta tărie să nu facă nici o deducție decît din principii evidente prin ele însele, să nu afirme decît ceea ce percepe clar și distinct și care i-a condamnat etîl de adesea pe scolastici că au vrut să explice lucrurile obscure prin calități ascunse, recurge, după toate acestea, la o ipoteză mai obscură decît toate calitățile ascunse” (*Etica*, V, prefață — trad. de Al. Posescu).

¹⁰² Despre deosebirile dintre concepțiile lui Descartes și ale lui Spinoza referitoare la pasiuni, vezi și P.-L. Chouhoud, *Les grands philosophes — Benoît de Spinoza*, Paris, 1924, pp. 215—223.

¹⁰³ A. Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza*, Paris, 1862, pp. 161—162.

care doar constrins de ambianța ideologică neprielnică a fost nevoit să acorde sufletului atributele unei substanțe independente: „Este vădit că Descartes a vorbit despre suflet numai fiindcă a fost silit să vorbească, și să vorbească în felul în care a vorbit într-o epocă în care înseși meritele sale erau mai în măsură să-l dăuneze decât să-l împingă înainte” (*Sistemele în rezumat*, § 1 — Descartes)¹⁰⁴.

În Transilvania secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea s-a dezvoltat un puternic curent cartesian, cu implicații filosofice și teologice. Înfruierea ideilor expuse în *Pasiunile sufletului* se vădește în multe scrieri, în care întâlnim frecvente referințe la influența stărilor sufletești asupra sănătății corpului și la afecțiunile psihice datorate unor tulburări organice¹⁰⁵.

Nu știm dacă Charles Darwin a cunoscut *Pasiunile sufletului* când a scris *Expresia emoțiilor*, dar incontestabil este că tratatul lui Descartes anticipează unele din tezele darviniste referitoare la modalitățile și formele de exteriorizare prin comportament și mimică a anumitor procese psihofiziologice.

Psihologii de la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului nostru au redescoperit *Tratatul despre pasiuni*, care — la o re-examinare bazată pe criteriile științei moderne — s-a dovedit a fi o operă mult mai temeinică decât se crezuse. Pierre Mesnard relatează că Georges Dumas, unul din șefii școlii franceze contemporane de psihologie, i-a declarat că scrierea amintită a lui Descartes „rămâne și astăzi centrul cunoștințelor noastre în domeniul vieții afective”¹⁰⁶.

Nu este lipsit de interes nici faptul că aprecierea lui Descartes despre rolul îndobște pozitiv al pasiunilor a fost reprodusă acum o sută de ani într-o faimoasă publicație de propagandă socialistă. Medicul și militantul revoluționar Paul Lafargue a scris atunci pamfletul *Dreptul la lene*, pentru a denunța mitul burghez

¹⁰⁴ Definiția pe care La Mettrie o dă pasiunilor este conștincios dedusă din *Tratatul cartesian despre pasiuni*: „Pasiunile sînt modificări stabile ale spiritelor animale, care procură aproape neîncetat sufletului senzații plăcute sau neplăcute, inspirîndu-i dorință sau dezgust pentru obiectele ce-au provocat în mișcarea acestor spirite modificările devenite obișnuite” (*Istoria naturală a sufletului*, § 12 — Despre pasiuni).

¹⁰⁵ Vezi I. Spielmann, *Restituiri istorico-medicale*, București 1980, pp. 134, 156, 170, 203 și 215.

¹⁰⁶ P. Mesnard, *Introduction*, p. XXVIII.

al „hărniciei” necondiţionate şi al ascetismului, pamflet care conţine următorul pasaj: „În societatea comunistă a viitorului, pe care o vom întemeia «paşnic, dacă e posibil, iar dacă nu, prin violenţă», pasiunile omului vor fi libere să se manifeste, căci «toate sînt bune prin natura lor şi nu trebuie să evităm decît reaua lor întrebuiţare şi excesele lor» (Descartes, *Pasiunile sufletului*), iar acestea vor fi evitate doar printr-o contrabalansare reciprocă a pasiunilor şi prin dezvoltarea armonioasă a organismului omenesc”¹⁰⁷.

Principiile de morală expuse în *Tratatul despre pasiuni* au găsit şi în secolul nostru admiratori şi susţinători de calitate, dintre care îl vom menţiona doar pe poetul şi eseistul Charles Péguy, al cărui spiritualism mistic nu l-a împiedicat să îndemne la cultivarea idealului generozităţii cartesiene. Trebuie însă arătat că *Pasiunile sufletului* au încă şi astăzi mulţi adversari, mai ales printre neoscolastici.

Filosofii români şi istoricii români ai filosofiei, chiar cei care au schiţat prezentări de ansamblu ale cartesianismului, au evitat pînă în vremea din urmă să se ocupe direct şi amănunţit de *Pasiunile sufletului*. Prima luare de contact a publicului larg românesc cu această operă a fost prilejuită de apariţia din 1952, în colecţia „Texte filosofice”, a unui *Descartes* prefăţat de C. I. Guilian; aici au fost publicate în traducere (integrală sau fragmentară) peste 40 de articole din cele 212 ale *Tratatului despre pasiuni*.

Referinţe mai ample la această scriere, cu preocuparea mai ales de a face o trecere în revistă a conţinutului ei, se întîlnesc în lucrări precum *Istoria psihologiei* (1958) de M. Ralea şi C. I. Botez, *Moralişti francezi* (1963) de Elena Vianu¹⁰⁸, *Gîndirea etică în Franţa secolului al XVII-lea* (1972) de Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale* (vol. al II-lea, 1977) de acelaşi autor etc.

Putem spera că traducerea de faţă va înlesni multor iubitori de slovă înţeleaptă accesul la o scriere care nu a încetat, după mai bine de trei veacuri de la apariţia ei, să provoace controverse şi astfel să stimuleze gîndirea filosofică.

¹⁰⁷ P. Lafargue, *Le droit à la paresse*, Paris, 1977, p. 16.

¹⁰⁸ Autoarea formulează aici o apreciere totuşi neaşteptată: „*Tratatul despre pasiuni* a rămas astăzi încă, pentru noi, o carte ciudată, totodată naivă şi îndrăzneţă” (p. 134)...

Acum o jumătate de secol, Alain constata cu amărăciune că această scriere este „pe cit de celebră, pe atît de puțin citită”. Dar relativ frecvențele reeditări înregistrate de atunci în Franța, precum și tălmăcirile apărute în mai multe țări par să demonstreze că situația deplinsă de scriitorul francez s-a schimbat, întrucît meritele filosofice, științifice și chiar literare ale *Tratatului despre pasiuni* dobîndesc o tot mai largă recunoaștere. Aceasta poate și fiindcă, așa cum remarcă tot Alain, Descartes continuă, în lumea de azi, „să atragă la el ca un magnet pe toți cei ce se luptă cu ei înșiși”¹⁰⁶ năzuind către cucerirea libertății și a demnității.

G. BRĂTESCU

¹⁰⁶ Alain, *op. cit.*, p. 112 și 130.

PASIUNILE SUFLETULUI¹

PARTEA ÎNȚII

DESPRE PASIUNI ÎN GENERAL

și, cu acest prilej, despre întreaga natură a omului

Articolul I

Ce este pasiune în raport cu un subiect este totdeauna acțiune în raport cu un altul

Nicăieri nu apare mai bine cit de nemulțumitoare sînt cunoștințele pe care le avem de la antici ca în ce au scris ei despre pasiuni². Căci deși este o temă a cărei cunoaștere a stîrnit întotdeauna mare interes și deși nu pare să fie dintre cele mai grele, deoarece fiecare simțind pasiuni în sinea lui³, nu este nevoie să preluăm din altă parte vreo observație pentru a le dezvălui natura, totuși ce ne-au lăsat ca învățătură anticii este atît de neînsemnat și în cea mai mare parte atît de puțin credibil, încît nu pot nutri nici o speranță de a mă apropia de adevăr decît îndepărtîndu-mă de căile pe care le-au urmat ei⁴. Iată de ce voi fi nevoit să scriu aici ca și cum aş trata o temă de care nu s-a mai ocupat nimeni înaintea mea⁵. Și pentru a începe, voi considera că tot ce se face sau se întîmplă nou este, în general, numit de filosofi pasiune, în raport cu subiectul căruia i se întîmplă aceasta, și acțiune, în raport cu cel care face ca aceasta să se întîmple. Ca urmare, deși cel care acționează și cel care suferă sînt adesea foarte deosebiți, acțiunea și pasiunea rămîn totdeauna unul și același lucru, care are cele două nume, tocmai pentru că există doi subiecți diferiți la care acest lucru poate fi raportat⁶.

Articolul II

Pentru a cunoaște pasiunile sufletului trebuie să facem o deosebire între funcțiile lui și cele ale corpului

Mai socot de asemenea că noi nu observăm nici un obiect care să acționeze mai direct asupra sufletului nostru decît corpul de care acesta este legat⁷ și

că, prin urmare, trebuie să considerăm că⁷ ce este în suflet o pasiune este îndeobște în corp o acțiune⁸. Ceea ce înseamnă că nu există o altă cale mai bună pentru a ajunge la cunoașterea pasiunilor noastre decît să examinăm deosebirea dintre suflet și corp, pentru a cunoaște căruia din ele trebuie să-i atribuim fiecare dintre funcțiile care se află în noi⁸.

Articolul III

Ce regulă trebuie urmată în acest scop

Ne este prea greu să facem acest lucru dacă ținem seama că tot ce știm din experiență că se află în noi și ce vedem că poate de asemenea să se afle în corpuri cu totul neînsuflețite⁹ trebuie să fie atribuit numai corpului nostru și că, dimpotrivă, ce se află în noi și nu concepem în nici un caz că poate să aparțină unui corp trebuie să fie atribuit sufletului nostru¹⁰.

Articolul IV

Căldura și mișcările membrelor provin de la corp, în timp ce gîndurile provin de la suflet

Astfel, întrucît nu concepem deloc ca și corpul să gîndească în vreun mod oarecare, sîntem îndreptățiți să credem că toate felurile de gînduri care se află în noi aparțin sufletului. Și întrucît nu ne îndoim că există corpuri neînsuflețite care se pot mișca în tot atîtea feluri diverse ca și corpurile noastre — sau chiar în mai multe — și care au tot atîta sau mai multă căldură decît corpurile noastre (ceea ce experiența ne arată în flacăra, care singură are mai multă căldură și mișcare decît oricare dintre membrele noastre)¹¹, trebuie să credem că întreaga căldură și toate mișcările existente în noi, dat fiind că nu depind deloc de gîndire, aparțin numai corpului.

Articolul V

Este o eroare să se creadă că sufletul conferă corpului mișcare și căldură

În felul acesta vom evita o eroare foarte mare în care au căzut mulți și care, după părerea mea, este prima cauză care a împiedicat să se dea pînă acum o bună explicație a pasiunilor și a altor lucruri care țin de suflet. Această eroare constă în faptul că, văzînd că toate corpurile moarte sînt lipsite de căldură și apoi de mișcare, unii și-au închipuit că absența sufletului este cea care face să înceteze aceste mișcări și această căldură. Și astfel s-a crezut, fără temei, că atît căldura noastră naturală, cît și toate mișcările corpului nostru depind de suflet¹². Pe cînd, de fapt, trebuia să se tragă concluzia contrară, cum că sufletul nu mai e prezent atunci cînd murim tocmai fiindcă această căldură încetează, iar organele care servesc pentru a mișca corpul se descompun.

Articolul VI

Care este deosebirea dintre un corp viu și unul mort

Pentru a evita deci această eroare, să ținem seama că moartea nu se produce niciodată datorită absenței sufletului, ci numai fiindcă vreuna din principalele părți ale corpului se alterează, și să admitem că și corpul unui om viu se deosebește de cel al unui om mort așa cum se deosebește un ceasornic sau un alt automat (adică o altă mașină care se mișcă de la sine)¹³, cînd este întors și are în sine principiul corporal al mișcărilor pentru care a fost construit, cu tot ce se cere pentru acționarea lui, de același ceasornic sau de o altă mașină, cînd s-a stricat, iar principiul mișcării sale a încetat să acționeze¹⁴.

Articolul VII

Scurtă explicație a părților corpului și a unora dintre funcțiile lui

Pentru a înlesni înțelegerea acestui lucru voi explica aici în puține cuvinte întregul mod de alcătuire a mașinii corpului nostru¹⁵. Oricine știe acum că avem o inimă, un creier, un stomac, mușchi, nervi, artere, vene și lucruri asemănătoare. Se știe de asemenea că hrana pe care o mâncăm ajunge în stomac și în mațe, de unde sucul ei pătrunde în ficat¹⁶ și în toate venele, amestecându-se cu sângele pe care îl conțin acestea și făcând să crească astfel cantitatea lui. Cei care cunosc măcar din auzite puțină medicină știu de asemenea cum este alcătuită inima și cum întregul sânge din vene poate să curgă ușor din vena cavă în partea dreaptă a inimii, să treacă de acolo în plămîn printr-un vas care se numește vena arterioasă, apoi să se întoarcă din plămîn în partea stîngă a inimii prin vasul numit artera venoasă și, în sfîrșit, să treacă de acolo în artera cea mare, ale cărei ramuri se răspîndesc prin tot corpul. Toți acei pe care nu i-a orbit cu desăvîrșire autoritatea anticilor și care au dorit să deschidă ochii pentru a analiza opinia lui Herveus¹⁷ cu privire la circulația sîngelui nu se îndoiesc că toate venele și arterele corpului sînt ca niște pîraie prin care sângele curge neîncetat foarte repede, pornind din cavitatea dreaptă a inimii prin vena arterioasă, ale cărei ramuri sînt răspîndite în întreg plămînul și sînt unite cu cele ale arterei venoase, prin care sângele trece din plămîn în partea stîngă a inimii; apoi de acolo merge în artera cea mare, ale cărei ramuri, răspîndite prin tot restul corpului, sînt unite cu ramurile venei, care duc din nou același sânge în cavitatea dreaptă a inimii, astfel încît cele două cavități sînt ca niște ecluze prin care trece tot sângele la fiecare ocol făcut prin corp¹⁸. Se știe de asemenea că toate mișcările membrelor depind de mușchi și că acești mușchi sînt opuși unii altora, astfel că atunci cînd unul dintre ei se scurtează, el trage spre

sine partea corpului de care este legat, ceea ce face să se lungească în același timp mușchiul care îi este opus. Dacă mai târziu se întâmplă ca acesta din urmă să se scurteze, el face să se lungească primul și trage spre sine partea de care sînt legați amîndoi¹⁹. În sfîrșit, se știe că toate aceste mișcări ale mușchilor, la fel ca toate simțurile, depind de nervi, care sînt ca niște firișoare sau ca niște mici tuburi, ce vin toate din creier și conțin, la fel ca și creierul, un fel de aer sau vînt foarte subtil care poartă numele de spirite animale²⁰.

Articolul VIII

Care este principiul tuturor acestor funcții

Nu se cunoaște totuși îndeobște în ce fel contribuie aceste spirite animale și acești nervi la mișcări și la simțuri și nici care este principiul corporal care le face să acționeze. De aceea, cu toate că am abordat cîte ceva din această temă și în alte scrieri²¹, nu voi renunța de a spune aici pe scurt că, atîta timp cît trăim, în inima noastră se află o căldură continuă, un fel de foc, pe care îl întreține acolo sîngele din vene și că acest foc este principiul corporal al tuturor mișcărilor membrelor noastre.

Articolul IX

Cum se produce mișcarea inimii

Primul efect al acestei călduri este dilatarea sîngelui care umple cavitățile inimii; din care cauză sîngele, avînd nevoie să ocupe un loc mai mare, trece năvalnic din cavitatea dreaptă în vena arterioasă, iar din cavitatea stîngă în artera cea mare. Apoi, cînd această dilatare încetează, un sînge nou pătrunde îndată din vena cavă în cavitatea dreaptă a inimii și din artera venoasă în cavitatea stîngă²². Căci există la intrarea în aceste patru vase niște mici pielețe²³, astfel așezate încît fac ca sîngele să poată intra în inimă numai prin aceste din urmă două vase și să poată ieși numai prin celelalte două²⁴. Sîngele nou care intră în inimă este apoi

îndată rarefiat aici, la fel ca cel dinainte. Tocmai în aceasta constă pulsul sau bătaia inimii și a arterelor²⁵; astfel că bătaia se repetă de atâtea ori de câte ori intră în inimă sînge nou. Și numai aceasta îi imprimă sîngelui mișcarea lui și-l face să curgă neîncetat și foarte repede în toate arterele și venele; el duce astfel căldura pe care o dobîndește în inimă la toate celelalte părți ale corpului și le servește drept hrană.

Articolul X

Cum sînt produse spiritele animale în creier

Dar lucrul cel mai important în această privință este că toate părțile cele mai vioaie și cele mai subtile ale sîngelui, pe care căldura le-a rarefiat în inimă, intră în cavitățile creierului neîncetat și în mare cantitate. Cauza pentru care ele merg acolo mai curînd ca în orice altă parte este că tot sîngele care iese din inimă prin artera cea mare pornește în linie dreaptă spre acest loc, dar, neputînd să intre acolo în întregime, deoarece trecerile sînt toate foarte strîmte, numai părțile sale care sînt cele mai agitate și mai subtile trec acolo²⁶, în timp ce restul se răspîndește în toate celelalte părți ale corpului. Tocmai aceste părți foarte subtile ale sîngelui alcătuiesc spiritele animale. Pentru aceasta ele nu au nevoie să fie supuse în creier nici unei alte modificări, în afară că sînt separate acolo de celelalte părți ale sîngelui, mai puțin subtile. Căci ce numesc eu aici spirite sînt doar niște corpuri²⁷, a căror singură proprietate este de a fi corpuri foarte mici și de a se mișca foarte repede, asemenea particulelor de flacăra ce se desprind dintr-o torță; din care cauză ele nu se opresc nicăieri, ci pe măsură ce unele intră în cavitățile creierului, altele ies prin porii care se află în substanța lui și sînt îndreptate de acești pori în nervi, iar de acolo în mușchi. În felul acesta ele mișcă corpul în toate diversele moduri în care poate fi mișcat.

Articolul XI

Cum se produc mișcările mușchilor

Căci singura cauză a tuturor mișcărilor membrelor este că unii mușchi se scurtează, iar cei opuși lor se lungesc, așa cum am mai spus. Iar singura cauză care face să se scurteze un mușchi, iar nu opusul lui, este că spre el se îndreaptă din creier ceva mai multe spirite decît spre celălalt mușchi. Nu că spiritele care vin direct din creier ar fi singure suficiente pentru a pune în mișcare acești mușchi, dar ele obligă celelalte spirite, care se află deja în acești doi mușchi, să iasă toate cu mare repeziciune din unul dintre ei și să treacă în celălalt. Ca urmare, mușchiul din care ies spiritele devine mai lung și mai destins, iar acela în care ele intră, umflîndu-se de îndată din pricina lor, se scurtează și trage membrul de care este legat. Lucrul acesta este lesne de înțeles dacă știm că nu există decît foarte puține spirite animale care vin continuu de la creier spre fiecare mușchi, dar există totdeauna o cantitate de alte spirite închise în același mușchi, spirite care se mișcă înăuntru foarte repede²⁸, uneori învîrtindu-se doar în locul în care se află, și anume atunci cînd nu găsesc deloc treceri deschise pentru a ieși de acolo, iar alteori scurgîndu-se în mușchiul opus. Căci în fiecare dintre acești mușchi există mici deschizături prin care spiritele se pot scurge dintr-unul într-altul. Ele sînt astfel dispuse încît, atunci cînd spiritele care vin de la creier spre unul din acești mușchi au ceva mai multă forță decît cele care merg spre celălalt mușchi, deschid toate intrările prin care spiritele pot trece din celălalt mușchi în primul și închid în același timp toate intrările prin care spiritele pot trece din primul mușchi în celălalt. Ca urmare, toate spiritele conținute mai înainte în cei doi mușchi se strîng cu mare repeziciune într-unul din ei, umflîndu-l și scurtîndu-l, pe cînd celălalt se lungeste și se destinde²⁹.

Articolul XII

Cum acționează obiectele dinafară asupra organelor de simț

Mai rămîne să cunoaștem cauzele care fac ca spiritele să nu se scurgă din creier în mușchi totdeauna în același fel, venind uneori într-un număr mai mare spre un mușchi decît spre altul. Căci în afară de acțiunea sufletului, care cu adevărat este în noi una dintre aceste cauze, așa cum voi arăta mai jos, mai există încă două cauze, care nu depind decît de corp și asupra cărora trebuie să ne oprim. Prima constă în diversitatea mișcărilor care sînt provocate în organele de simț de obiectele lor, ceea ce am explicat destul de amplu în lucrarea mea *Dioptrica*. Dar pentru ca cititorii scrierii de față să nu fie nevoiți să apeleze la altele, voi repeta aici că trebuie să luăm în considerație trei lucruri la nervi, și anume măduva sau substanța lor interioară, care se întinde sub formă de firifoare de la creier, unde își are obirșia, pînă la extremitățile celorlalte membre, de care sînt legate aceste fire; apoi pielețele care le înconjoară și care, continuîndu-se cu cele care învelesc creierul, alcătuiesc mici tuburi în care sînt închise aceste firifoare; și apoi, în sfîrșit, spiritele animale, care, fiind conduse prin aceleași tuburi de la creier pînă la mușchi, sînt cauza pentru care aceste fire rămîn acolo complet libere și astfel întinse, încît cel mai mic lucru care mișcă partea corpului de care este legată extremitatea unuia dintre ele face să se miște în același chip partea creierului din care vine firul, așa cum trăgînd de capătul unei sfori facem să se miște celălalt capăt³⁰.

Articolul XIII

Acțiunea obiectelor dinafară poate să conducă în chip diferit spiritele în mușchi

În *Dioptrica* am explicat că toate obiectele pe care le vedem nu intră în comunicare cu noi decît prin faptul că, prin intermediul corpurilor transparente care se

află între ele și noi, ele determină o mișcare locală a firisoarelor nervilor optici care se află în fundul ochilor noștri, iar în continuare a zonelor din creier din care vin acești nervi. Ele se mișcă — afirm eu — în diverse feluri, făcându-ne să vedem tot atâtea aspecte diverse ale lucrurilor; dar nu mișcările care se produc nemijlocit în ochi, ci acelea care se produc în creier oferă sufletului reprezentarea acestor obiecte. Astfel prezentându-se lucrurile este ușor de înțeles că sunetele, mirosurile, gusturile, căldura, durerea, foamea, setea și, în general, toate obiectele, atât ale celorlalte simțuri exterioare ale noastre, cât și ale poftelor³¹ noastre interioare, provoacă și ele în nervii noștri o anumită mișcare, care trece, prin intermediul acestora, în creier. Pe lângă că aceste mișcări diverse ale creierului fac ca sufletul nostru să aibă diverse senzații³², ele pot face de asemenea, fără participarea sufletului, ca spiritele să se îndrepte mai degrabă spre anumiți mușchi decât spre alții și să pună astfel în mișcare membrele noastre. Voi folosi aici pentru argumentare un singur exemplu. Dacă cineva apropie repede mâna de ochii noștri, ca și cum ar dori să ne lovească, deși știm că este vorba de un prieten care nu face această mișcare decât în joacă și se va feri să ne pricinuiască vreun rău, numai cu greu ne putem abține să nu închidem ochii. Aceasta arată că nu prin interpunerea sufletului se închid ochii noștri, întrucât aceasta se petrece împotriva voinței noastre, care este singura sau cel puțin principala acțiune a sufletului; ci din cauză că mașina corpului nostru este astfel întocmită încât mișcarea acelei mâini spre ochii noștri provoacă în creierul nostru o altă mișcare, care poartă spiritele animale în mușchii coborâtori ai pleoapelor³³.

Articolul XIV

Diversitatea dintre spirite poate să ducă de asemenea la diversificarea parcursului lor

Cealaltă cauză care face ca spiritele animale să fie în chip diferit îndrumate în mușchi este agitația inegală a acestor spirite și diversitatea părților lor³⁴. Căci

atunci cînd unele din părțile lor sînt mai mari și mai agitate decît altele, ele pătrund în linie dreaptă mai adînc în cavitățile și în porii creierului și, în acest chip, sînt îndrumate în alți mușchi decît în aceia în care ar fi îndrumate dacă ar avea mai puțină forță.

Articolul XV

Care sînt cauzele diversității spiritelor

Inegalitatea spiritelor poate să aibă drept cauză materialele felurite din care ele sînt alcătuite; cum se observă la cei care au băut mult vin că vaporii acestuia, intrînd cu repeziciune în sînge, urcă de la inimă la creier, unde se transformă în spirite, care, fiind mai puternice și mai abundente decît cele care se află de obicei acolo, sînt capabile să imprime corpului multe mișcări neobișnuite. Inegalitatea spiritelor poate de asemenea să se datoreze diverselor dispoziții ale inimii, ficatului, stomacului, splinei și ale tuturor celorlalte părți care contribuie la producerea lor. Trebuie avuți aici în vedere mai ales anumiți nervi mici, inserați la baza inimii, care servesc la lărgirea și strîmtarea intrărilor în aceste concavități³⁵. Drept urmare, sîngele, dilatîndu-se acolo cu mai mult sau mai puțină putere, produce spirite cu dispoziții diverse. Mai trebuie arătat că, deși sîngele care intră în inimă vine din toate celelalte părți ale corpului, se întîmplă adesea ca el să fie împins mai puternic din unele părți decît din altele, din cauză că nervii și mușchii care corespund acelor părți îl apasă și îl agită mai mult; iar în funcție de diferitele părți din care vine în mai mare cantitate, el se dilată diferit în inimă și produce apoi spirite care au calități diferite. Așa de pildă, sîngele care vine din partea de jos a ficatului, unde se află fierea, se dilată în inimă altfel decît sîngele care vine din splină; iar aceasta, altfel decît sîngele care vine din venele brațelor sau ale gambelor; în sfîrșit, acesta se dilată cu totul altfel decît sucul alimentelor, atunci cînd, ieșind proaspăt din stomac și din mațe, acesta din urmă trece cu repeziciune prin ficat pînă la inimă.

Articolul XVI

Cum pot fi puse în mișcare toate membrele de obiectele simțurilor și de spirite fără ajutorul sufletului

În sfârșit, trebuie să observăm că mașina corpului nostru este astfel alcătuită încît toate schimbările care intervin în mișcarea spiritelor pot face să se deschidă unii pori ai creierului mai mult decît alții; și, invers, dacă vreunul din acești pori este deschis ceva mai mult sau mai puțin decît de obicei, datorită acțiunii nervilor care servesc la simțire, aceasta schimbă ceva în mișcarea spiritelor și face ca ele să fie conduse în mușchii care servesc la mișcarea corpului în felul în care el se mișcă de obicei cu prilejul unei asemenea acțiuni. Astfel că toate mișcările pe care le facem fără contribuția voinței noastre (cum se întîmplă adesea cînd respirăm, cînd umblăm, cînd mîncăm și, în general, cînd executăm toate acțiunile care ne sînt comune cu animalele) depind numai de conformația membrelor noastre³⁶ și de calea pe care spiritele, stîrnite de căldura inimii, o urmează firesc în creier, în nervi și în mușchi, tot așa cum mișcarea unui ceasornic este produsă numai prin forța arcului său și forma roților sale³⁷.

Articolul XVII

Care sînt funcțiile sufletului

După ce am examinat astfel toate funcțiile care-i aparțin numai corpului este lesne să ne dăm seama că nu mai rămîne în noi nimic ce ar trebui să fie atribuit sufletului nostru, în afară de gîndurile noastre, acestea fiind în principal de două feluri, anume unele sînt acțiuni ale sufletului, altele pasiuni ale sufletului. Cele pe care le numesc acțiuni ale sufletului sînt toate voințele³⁸ noastre, deoarece experiența ne arată că ele vin direct din sufletul nostru și par să nu depindă decît de el³⁹. Așa cum, dimpotrivă, pot fi, în general,

numite pasiuni ale sufletului toate felurile de percepții sau de cunoștințe care se află în noi, deoarece adeseori nu sufletul nostru le face așa cum sînt, ci totdeauna sufletul le primește de la lucrurile care sînt reprezentate prin ele⁴⁰. :

Articolul XVIII

Despre voință

Voințele noastre sînt iarăși de două feluri. Căci unele sînt acțiuni ale sufletului care se termină în sufletul însuși, cum este cazul cînd vrem să-l iubim pe Dumnezeu sau, în general, să aplicăm gîndirea noastră unui obiect care nu este material⁴¹. Altele sînt acțiuni care se termină în corpul nostru, ca atunci cînd, din simplul fapt că avem voința de a ne plimba, rezultă mișcarea picioarelor noastre, astfel că mergem.

Articolul XIX

Despre percepție

Și percepțiile noastre sînt de două feluri, unele avînd drept cauză sufletul, altele corpul. Cele care au drept cauză sufletul sînt percepții ale voințelor noastre și ale tuturor închipuirilor⁴² sau altor gînduri care depind de ele. Căci este sigur că nu am putea voi nici un lucru fără să constatăm prin aceleași mijloace că îl voim. Și cu toate că din punctul de vedere al sufletului nostru a voi ceva este o acțiune, se poate spune că în el este și o pasiune, cînd constată că vrea⁴³. Această percepție și această voință fiind, de fapt, unul și același lucru, se folosește totuși întotdeauna denumirea mai nobilă; și astfel nu obișnuim să-l numim pasiune, ci numai acțiune⁴⁴.

Articolul XX

Despre închipuiri și alte gânduri care sînt formate din suflet

Cînd sufletul nostru se străduiește să-și închipuie un lucru care nu există, de pildă să-și reprezinte un palat vrăjit sau o himeră, ca și atunci cînd dorește să cerceteze un lucru care este doar inteligibil, dar nu imaginabil⁴⁵, de pildă să cerceteze propria sa natură, percepțiile pe care le are de la aceste lucruri depind mai ales de voința care face ca el să le perceapă⁴⁶; din această cauză obișnuim să le considerăm mai curînd acțiuni decît pasiuni⁴⁷.

Articolul XXI

Despre închipuirile care au drept singură cauză corpul

Dintre percepțiile care sînt cauzate de corp, cele mai multe depind de nervi. Dar există printre ele și unele care nu depind cîtuși de puțin de nervi și care se numesc închipuiri, la fel ca cele despre care am vorbit mai sus, deși se deosebesc de acestea prin faptul că voința noastră nu participă deloc la formarea lor, ceea ce face ca ele să nu poată fi incluse printre acțiunile sufletului. Ele provin doar din faptul că spiritele, fiind agitate în mod divers și întîlnind urmele diverselor impresii care s-au format mai înainte în creier, o apucă aici la întîmplare, trecînd prin anumiți pori mai degrabă decît prin alții⁴⁸. Așa sînt iluziile din visele noastre, precum și visările pe care le avem adeseori în stare de veghe, cînd gîndirea noastră rătăcește, alene, fără ca de la sine să se alipească de ceva⁴⁹. Dar chiar dacă unele din aceste închipuiri ar fi pasiuni ale sufletului, folosind acest cuvînt în accepția sa cea mai proprie și cea mai perfectă, și chiar dacă ar putea fi toate denumite astfel, folosind cuvîntul într-o accepție mai generală⁵⁰, totuși, întrucît ele nu au o cauză afit de

evidentă și determinată ca percepțiile pe care sufletul le primește prin intermediul nervilor și întrucât par a nu fi decît umbra și pictura acestora⁵¹, înainte de a le putea distinge limpede, trebuie să fim atenți la deosebirea care există între ele și celelalte.

Articolul XXII

Despre deosebirea care există între celelalte percepții

Toate percepțiile pe care încă nu le-am explicat ajung la suflet prin intermediul nervilor, existînd între ele deosebirea că pe unele le raportăm la obiectele din afară care izbesc simțurile noastre, pe altele la corpul nostru sau la anumite părți ale lui și, în sfîrșit, pe altele la sufletul nostru⁵².

Articolul XXIII

Despre percepțiile pe care le raportăm la obiectele ce se află în afara noastră

Percepțiile pe care le raportăm la lucrurile ce se află în afara noastră, și anume la obiectele simțurilor noastre, sînt cauzate (cel puțin atunci cînd părerea noastră nu este falsă) de către aceste obiecte, care, stîrnind anumite mișcări în organele de simț exterioare, stîrnesc, prin intermediul nervilor, și în creier mișcări care fac ca sufletul să le simtă. Astfel, cînd vedem lumina unei torțe și cînd auzim sunetul unui clopot, acest sunet și această lumină sînt două acțiuni diferite care, prin faptul însuși că stîrnesc două mișcări diferite în anumiți nervi ai noștri și, prin intermediul lor, în creier, prilejuiesc sufletului două senzații diferite; noi într-atît raportăm aceste senzații la subiectele pe care le presupunem a fi cauza lor, încît credem că vedem torța însăși și auzim clopotul, iar nu că simțim doar mișcări care provin de la ele⁵³.

Articolul XXIV

Despre percepțiile pe care le raportăm la corpul nostru

Percepțiile pe care le raportăm la corpul nostru sau la unele părți ale lui sînt cele pe care le avem despre foame, sete și alte pofte naturale ale noastre. La acestea putem adăuga durerea, căldura și celelalte afecțiuni⁵⁴ pe care le simțim ca fiind în membrele noastre, dar nu ca în obiectele aflate în afara noastră. Astfel, putem simți în același timp și prin intermediul aceluiași nervi răceala mîinii noastre și căldura flăcării de care ea se apropie; sau invers, căldura mîinii și răceala aerului la care aceasta este expusă⁵⁵, fără să existe nici o deosebire între acțiunile care ne fac să simțim căldura sau frigul aflate în mîina noastră și cele care ne fac să simțim căldura sau frigul din afara noastră. Singura diferență este că una dintre aceste acțiuni producîndu-se după cealaltă, noi credem că prima este deja în noi, și că aceea care se produce ulterior încă nu este în noi, ci în obiectul care o cauzează.

Articolul XXV

Despre percepțiile pe care le raportăm în sufletul nostru

Percepțiile pe care le raportăm numai la suflet sînt cele ale căror efecte le simțim ca aflîndu-se în sufletul însuși⁵⁶, fără să cunoaștem îndeobște vreo cauză apropiată la care le-am putea raporta. Așa sînt sentimentele de bucurie, de minie și altele asemănătoare, care sînt uneori stîrnite în noi de obiectele care mișcă nervii noștri, iar alteori și de alte cauze. Dar chiar dacă toate percepțiile noastre, atît cele pe care le raportăm la obiectele aflate în afara noastră, cît și cele pe care le raportăm la diferitele afecțiuni ale corpului nostru, ar fi într-adevăr pasiuni din punctul de vedere al sufle-

tului nostru, luînd acest cuvînt în accepția lui cea mai generală, se obișnuiește totuși ca semnificația lui să fie restrînsă numai la percepțiile care se raportează la sufletul însuși. Eu mi-am propus să le explic aici, sub denumirea de pasiuni ale sufletului⁵⁷, numai pe acestea din urmă.

Articolul XXVI

*Închipuirile care depind numai de mișcarea
întîmplătoare a spiritelor pot fi pasiuni tot atît de
autentice ca și percepțiile care depind de nervi*

Mai rămîne să remarcăm aici că toate lucrurile pe care sufletul le percepe prin intermediul nervilor îi pot fi înfățișate și prin deplasarea întîmplătoare a spiritelor, fără să existe vreo altă deosebire în afară de aceea că impresiile care ajung în creier prin nervi sînt de obicei mai vii și mai evidente decît cele stîrnite în creier de spirite. Ceea ce m-a făcut să spun în articolul XXI că acestea din urmă sînt ca o umbră sau o pictură a celorlalte. Trebuie să arăt de asemenea că se întîmplă uneori ca această pictură să fie atît de asemănătoare cu lucrul pe care îl reprezintă, încît ne putem înșela în privința percepțiilor care se referă la obiectele din afara noastră sau a celor care se referă la anumite părți ale corpului nostru, dar nu ne putem înșela în același fel în privința pasiunilor, ele fiind atît de apropiate și atît de interioare sufletului nostru încît nu este cu putință ca acesta să le simtă fără ca ele să fie într-adevăr așa cum le simte. Astfel, adesea cînd dormim și chiar cînd sîntem în stare de veghe, ne închipuim cu atîta forță unele lucruri, încît credem că le vedem în fața noastră sau că le simțim în corpul nostru, cu toate că ele nu există acolo nicidecum. Dar chiar dacă dormim și visăm, nu ne putem simți triști sau afectați de vreo altă pasiune fără ca să fie întru totul adevărat că sufletul are în sine această pasiune⁵⁸.

Articolul XXVII

Definiția pasiunilor sufletului

După ce am văzut prin ce se deosebesc pasiunile sufletului de toate celelalte gânduri ale lui, mi se pare că⁵⁹ putem îndeobște să le definim; pasiunile sînt percepții sau sentimente sau emoții ale sufletului care sînt raportate în mod special la suflet și care sînt cauzate, întreținute și întărite printr-o anumită mișcare a spiritelor⁵⁹.

Articolul XXVIII

Explicarea primei părți a acestei definiții

Putem numi pasiunile sufletului percepții, dacă ne servim în general de acest cuvînt pentru a desemna toate gândurile care nu sînt acțiuni ale sufletului sau voințe; nu însă dacă ne servim de acest cuvînt doar pentru a desemna cunoștințe evidente. Căci experiența ne arată că oamenii cel mai puternic frămîntați de pasiunile lor nu sînt și cei care le cunosc cel mai bine⁶⁰ și că pasiunile se numără printre percepțiile pe care strînsa alianță existentă între suflet și corp le face confuze și obscure⁶¹. Le putem numi de asemenea sentimente, întrucît sînt primite în suflet la fel ca și obiectele simțurilor exterioare⁶² și nu sînt cunoscute în alt mod de către suflet. Dar le putem numi și mai bine emoții ale sufletului⁶³, nu numai pentru că această denumire poate fi atribuită tuturor schimbărilor care se petrec în suflet, adică tuturor gândurilor felurite care îi vin acestuia, dar mai ales pentru că dintre toate soiurile de gânduri pe care le poate avea sufletul nu există altele care să-l frămînte și să-l zguduie atît de puternic ca aceste pasiuni.

Articolul XXIX

Explicarea celeilalte părți a definiției

Adaug că pasiunile se raportează în mod special la suflet, pentru a le deosebi de alte senzații, care sînt raportate unele la obiecte exterioare, cum sînt mirosurile, sunetele, culorile, altele la corpul nostru, cum sînt foamea, setea, durerea. Mai adaug că ele sînt cauzate, întreținute și întărite printr-o anumită mișcare a spiritelor, pentru a le deosebi de voințele noastre, care pot fi numite emoții ale sufletului întrucît se raportează la el, dar care sînt cauzate de către el însuși; ca și pentru a lămuri cauza lor ultimă și mai apropiată, care le deosebește iarăși de celelalte senzații.

Articolul XXX

Sufletul este unit cu toate părțile corpului în ansamblul lor

Pentru a înțelege mai exact toate aceste lucruri trebuie să știm însă că sufletul este într-adevăr legat de tot corpul și că nu putem spune la propriu că ar fi legat de corp într-una din părțile lui, excluzîndu-le pe celelalte, deoarece corpul este unul și, într-un anume fel⁶⁴, indivizibil, dată fiind dispoziția organelor lui, care depind toate unul de altul în așa măsură încît, dacă unul dintre ele este înlăturat, aceasta face ca tot corpul să se deregleze, și deoarece sufletul prin natura sa nu are nici o legătură cu întinderea, cu dimensiunile sau cu celelalte proprietăți ale materiei din care este alcătuit corpul, ci numai cu întreaga îmbinare a organelor sale⁶⁵. Aceasta reiese din faptul că nu putem nicidecum concepe o jumătate sau o treime dintr-un suflet, nici ce întindere ocupă el sau că ar deveni mai mic prin faptul că tăiem vreo parte a corpului; știm însă că sufletul se separă în întregime de corp cînd se desface îmbinarea organelor acestuia.

Articolul XXXI

Există în creier o mică glandă în care sufletul își exercită funcțiile într-un mod mai deosebit decât în celelalte părți

‘Trebuie să mai știm că, deși sufletul este legat de tot corpul, există în corp o anumită parte în care sufletul își exercită totuși funcțiile într-un mod mai deosebit decât în toate celelalte⁶⁶. Se crede îndeobște că această parte este creierul, sau poate inima: creierul, fiindcă de el sînt legate organele simțurilor, iar inima fiindcă s-ar părea că în ea se simt pasiunile⁶⁷.’ Dar examinînd atent lucrurile, cred că am constatat cu evidență că partea corpului în care sufletul își exercită în mod nemijlocit funcțiile nu este nicidecum inima și de asemenea nici tot creierul, ci numai cea mai interioară dintre părțile lui, și anume o glandă foarte mică, așezată în mijlocul substanței creierului și astfel suspendată deasupra conductei prin care spiritele din cavitățile anterioare ale creierului comunică cu spiritele din cavitatea posterioară, încît cele mai mici mișcări care se produc în această glandă pot schimba într-o măsură însemnată direcția acelor spirite, după cum invers, cele mai mici schimbări care intervin în deplasarea spiritelor pot schimba într-o măsură însemnată mișcările acestei glande⁶⁸. .

Articolul XXXII

Cum ne dăm seama că această glandă este sediul principal al sufletului

Argumentul care mă convinge că, în afară de această glandă, sufletul nu poate avea în tot corpul nici un alt loc unde să-și exercite nemijlocit funcțiile este constatarea că celelalte părți ale creierului nostru sînt toate duble, așa cum avem doi ochi, două mîini, două urechi, toate organele noastre de simțuri exterioare⁶⁹ fiind, în general, duble; iar întrucît nu avem în același timp decât un singur și simplu gînd despre un anumit

lucru trebuie cu necesitate să existe un anume loc în care cele două imagini care vin prin cei doi ochi sau celelalte două impresii care vin de la un singur obiect prin organele duble ale celorlalte simțuri să se poată îmbina într-una, înainte de a ajunge la suflet, pentru a nu-i înfățișa două obiecte în loc de unul. Putem concepe lesne că aceste imagini sau alte impresii se unesc în această glandă prin intermediul spiritelor care umplu cavitățile creierului⁷⁰. Dar nu există nici un alt loc în corp unde ele ar putea fi astfel reunite decât după ce s-au unit în această glandă⁷¹.

Articolul XXXIII

Sediul pasiunilor nu se află în inimă

Cit despre părerea celor care cred că sufletul își primește pasiunile⁷² în inimă, ea nu poate fi nicidecum luată în seamă, deoarece nu se bazează decât pe faptul că pasiunile fac să simțim în inimă anumite modificări⁷³. Este ușor de observat că această modificare se resimte ca producându-se în inimă numai prin intermediul unui mic nerv care coboară de la creier la inimă⁷⁴, după cum durerea este simțită ca producându-se în picior prin intermediul nervilor piciorului, iar aștrii sînt văzuți ca fiind în cer prin intermediul luminii lor și al nervilor optici. Dar așa cum nu este nevoie ca sufletul nostru să se afle în cer pentru a vedea aștrii, la fel nu este necesar nici ca sufletul nostru să-și exercite funcțiile nemijlocit în inimă pentru a-și simți acolo pasiunile⁷⁵.

Articolul XXXIV

Cum acționează sufletul și corpul unul asupra celuilalt

Să admitem aici așadar că sufletul își are sediul principal în mica glandă care se află în mijlocul creierului și că de acolo el radiază în tot restul corpului prin intermediul spiritelor, nervilor și chiar al singelui care, participînd la impresiile⁷⁶ produse de spirite, le poate duce prin artere în toate membrele⁷⁷. Să ne amin-

lim ceea ce am spus mai sus despre mașina corpului nostru, și anume că firisoarele nervilor noștri sînt astfel distribuite în toate părțile corpului încît, cu prilejul diverselor mișcări care sînt provocate acolo de obiectele sensibile, ele deschid în chip diferit porii creierului, ceea ce face ca spiritele animale conținute în cavitățile sale să pătrundă în chip diferit în mușchi, putînd astfel să miște membrele în toate diversele moduri în care ele sînt apte a fi mișcate, și de asemenea că toate celelalte cauze care pot mișca în chip diferit spiritele sînt suficiente pentru a le îndruma în diverși mușchi. Vom adăuga aici că mica glandă care este sediul principal al sufletului se află în așa fel suspendată între cavitățile care conțin aceste spirite, încît poate fi mișcată de ele în tot atîtea moduri diverse cîte proprietăți sensibile diverse există în obiecte; dar ea poate fi mișcată în chip diferit și de suflet, care prin natura lui primește în sine tot atîtea impresii diferite, adică are tot atîtea percepții diferite cîte mișcări diferite se produc în această glandă⁷⁸. Precum și invers, mașina corpului nostru este în așa fel întocmită, încît prin simplul fapt că această glandă este mișcată în chip diferit de suflet sau de orice altă eventuală cauză, ea împinge spiritele din jurul ei spre porii creierului, care le îndreaptă prin nervi în mușchi, făcînd astfel ca spiritele să miște membrele.

Articolul XXXV

Un exemplu de modul în care impresiile produse de obiecte se unesc în glanda ce se află în mijlocul creierului

Astfel, de exemplu, dacă vedem venind spre noi un animal, lumina reflectată de corpul său zugrăvește două imagini ale lui, cîte una în fiecare din ochii noștri. Aceste două imagini formează, prin intermediul nervilor optici, alte două pe suprafața interioară a creierului care privește spre concavitățile sale. De acolo, prin mijlocirea spiritelor cu care sînt umplute aceste cavități, aceste imagini radiază⁷⁹ apoi în așa fel spre mica

glandă pe care o înconjoară aceste spirite, încît mişcarea care compune fiecare punct al uneia dintre imagini tinde spre acelaşi punct al glandei spre care tinde mişcarea ce formează punctul celeilalte imagini, reprezentînd aceeaşi parte a acestui animal. În chîpul acesta, cele două imagini care se află în creier compun numai una singură pe glanda care, acţionînd nemijlocit asupra sufletului, îl face să vadă înfăţişarea acestui animal⁸⁰.

Articolul XXXVI

Un exemplu de modul în care pasiunile sînt stîrnite în suflet

Pe lingă aceasta, dacă înfăţişarea animalului este foarte neobişnuită şi foarte înfricoşătoare, adică dacă ea evocă intens lucrurile care în trecut au fost dăunătoare corpului, aceasta provoacă în suflet pasiunea temerii, iar apoi a îndrăznelii sau chiar a fricii şi a spaimii, potrivit feluritului temperament al corpului sau forţei sufletului şi în funcţie de cum ne-am asigurat în trecut, prin apărare sau fugă, împotriva lucrurilor dăunătoare cu care impresia prezentă se află în legătură⁸¹. Căci aceasta produce la unii oameni o asemenea dispoziţie a creierului, încît spiritele reflectate⁸² ale imaginii astfel formate pe glandă pornesc de aici parte în nervii care servesc la întoarcerea spatelui şi la mişcarea picioarelor pentru a fugi, parte în nervii care lărgesc sau îngustează în aşa fel orificiile inimii sau care agită în aşa fel celelalte părţi din care sîngele este trimis la inimă, încît sîngele, rarefiindu-se acolo altcumca de obicei, trimite în creier spirite apte să întreţină şi să intensifice pasiunea fricii, adică apte să ţină deschise sau chiar să deschidă din nou porii creierului care le conduc în aceşti nervi⁸³. Căci prin simplul fapt că spiritele intră în aceşti pori, ele provoacă în glandă o mişcare specifică, instituită de natură pentru a face sufletul să simtă această pasiune. Şi cum aceşti pori sînt legaţi mai cu seamă de micii nervi care servesc la strîn-

gerea sau la lărgirea orificiilor inimii, aceasta face ca sufletul să simtă pasiunea ca fiind mai cu seamă în inimă.

Articolul XXXVII

Cum apare că toate pasiunile sînt cauzate de o anumită mișcare a spiritelor

Și întrucît lucrurile se petrec asemănător cu toate celelalte pasiuni, fiind și ele cauzate în principal de spiritele conținute în cavitățile creierului, în măsura în care aceste spirite se îndreaptă spre nervii ce servesc la lărgirea ori la îngustarea orificiilor inimii⁸⁴ sau la împingerea spre ea în chip diferit a singelui care se află în celelalte părți sau la întreținerea, în indiferent ce alt chip, a aceleiași pasiuni, se poate înțelege clar de aici pentru ce am afirmat mai sus, în definiția pasiunilor, că ele sînt cauzate toate de o mișcare aparte a spiritelor⁸⁵.

Articolul XXXVIII

Un exemplu de mișcări ale corpului care însoțesc pasiunile, dar nu depind deloc de suflet

Dealtminteri, așa cum deplasarea acestor spirite spre nervii inimii este de ajuns pentru a imprima glandei mișcarea prin care frica este vîrită în suflet, tot astfel, prin simplul fapt că unele spirite se îndreaptă în același timp spre nervii care servesc la mișcarea picioarelor pentru a fugi, ele pricinuiesc în aceeași glandă o altă mișcare, datorită căreia sufletul simte și percepe această fugă, care poate fi astfel provocată în corp prin simpla dispoziție a organelor și fără ca sufletul să contribuie la aceasta⁸⁶.

Articolul XXXIX

*Cum poate provoca aceeași cauză diferite pasiuni
la diferiți oameni*

Aceeși impresie pe care prezența unui obiect înfricoșător o produce asupra glandei și care unor oameni le pricinuieste frica poate să le provoace altora curajul și îndrăzneala, aceasta deoarece nu toți creierii sînt dispuși în același fel⁸⁷, iar aceeași mișcare a glandei care unora le provoacă frică, la alții face ca spiritele să intre în porii creierului care le conduc parte în nervii ce servesc la mișcarea mîinilor pentru a se apăra, parte în cei ce agită și împing singele spre inimă, în modul care este necesar pentru producerea spiritelor apte să continue această apărare și să mențină voința de apărare.

Articolul XL

Care este efectul principal al pasiunilor

Este necesar să arătăm că principalul efect al tuturor pasiunilor asupra oamenilor este acela că ele îndeamnă și predispun sufletul oamenilor să voiască lucrurile pentru care pregătesc corpul acestora⁸⁸. Astfel, sentimentul de frică îl îndeamnă pe om să vrea să fugă, sentimentul de îndrăzneală îl îndeamnă să vrea să lupte, și așa mai departe.

Articolul XLI

Că putere are sufletul asupra corpului

Voința este însă atît de liberă prin natura ei, încît nu poate fi niciodată constrînsă⁸⁹. Și dintre cele două feluri de gînduri pe care le-am deosebit în suflet — pe de o parte acțiunile, adică voințele lui, pe de altă parte pasiunile lui, acest cuvînt fiind luat în accepția lui cea mai generală, care cuprinde toate felurile de percepții, — primele se află la modul absolut în pute-

rea sufletului și nu pot fi modificate de corp decît indirect, pe cînd celelalte, dimpotrivă,⁹⁰ depind în mod absolut de acțiunile care le produc și nu pot fi modificate de suflet decît indirect,⁹¹ în afară de cazul în care însuși sufletul este cauza lor⁹⁰. Iar întreaga acțiune a sufletului constă în aceea că, prin simplul fapt de a voi ceva, el face ca mica glandă, de care este strîns legat, să se miște în modul necesar pentru producerea efectului către care tinde această voință⁹¹.

Articolul XLII

Cum găsim în memoria noastră lucrurile de care vrem să ne aducem aminte

Astfel, cînd sufletul vrea să-și aducă aminte de ceva, această voință face ca glanda, aplecîndu-se pe rînd în diverse direcții, să împingă spiritele spre diverse locuri din creier, pînă ce îl întîlnesc pe acela în care se află urmele lăsate de obiectul de care vrem să ne aducem aminte. Căci aceste urme nu constau decît în faptul că porii creierului prin care în trecut și-au făcut drum spiritele, datorită prezenței obiectului respectiv, au dobîndit prin aceasta o înlesnire mai mare decît alți pori de a fi din nou deschiși în același fel de spiritele care vin spre ei. Astfel, spiritele care dau de acești pori pătrund în ei mai lesne decît în ceilalți, datorită cărui fapt stîrnesc în glandă o mișcare aparte, care îi înfățișează sufletului același obiect și îl face să constate că el este obiectul despre care a vrut să-și amintească⁹².

Articolul XLIII

Cum poate sufletul să imagineze, să fie atent și să miște corpul

Astfel, cînd vrem să ne închipuim vreun lucru pe care nu l-am văzut niciodată, această voință are puterea de a face ca glanda să se miște în felul necesar pentru a împinge spiritele spre porii creierului prin a căror deschidere poate fi reprezentat acest lucru⁹³. Ast-

fel, cînd vrem să ne fixăm atenția pentru a privi un anumit timp același obiect, această voință menține în tot acest timp glanda aplecată în aceeași parte. Astfel, în sfîrșit, cînd vrem să mergem sau să ne mișcăm corpul într-un fel oarecare, această voință face ca glanda să împingă spiritele spre mușchii care slujesc unui asemenea scop.

Articolul XLIV

Fiecare voință este în mod firesc legată de o anumită mișcare a glandei, dar prin iscusință sau prin deprindere o putem lega de altele

Totuși voința de a stirni în noi o anumită mișcare sau vreun alt efect nu ne poate ajuta întotdeauna să ie stirnim. Aceasta depinde de felul în care natura sau deprinderea au legat în mod diferit fiecare mișcare a glandei de fiecare gînd. Astfel, de pildă, dacă vrem să ne fixăm ochii pentru a privi un obiect foarte îndepărtat, această voință face pupila să se lărgească; iar dacă vrem să ne fixăm ochii pentru a privi un obiect foarte apropiat, această voință face ca pupila să se îngusteze. Dacă însă doar ne gîndim să lărgim pupila, degeaba manifestăm această voință; ea nu este suficientă pentru a o lărgi⁹⁴. Aceasta fiindcă natura nu a legat mișcarea glandei care servește la împingerea spiritelor spre nervul optic în chipul necesar lărgirii sau îngustării pupilei de voința de a o lărgi sau a o îngusta, ci de voința de a privi obiectele îndepărtate sau apropiate. La fel cînd vorbim, dacă ne gîndim doar la sensul a ceea ce vrem să spunem, aceasta face să mișcăm limba și buzele mult mai prompt și mult mai bine decît dacă ne-am gîndi să le mișcăm în toate felurile necesare pentru a pronunța cuvintele respective. Aceasta mai ales fiindcă deprinderea pe care am dobîndit-o învățînd să vorbim a făcut să legăm acțiunea sufletului, care prin intermediul glandei poate să miște limba și buzele, mai mult de semnificația cuvintelor care decurg din aceste mișcări decît de mișcările însele⁹⁵.

Articolul XLV

Ce putere are sufletul asupra pasiunilor sale

Tot așa, pasiunile noastre nu pot fi stîrnite și nici înlăturate direct prin acțiunea voinței noastre, dar pot fi stîrnite sau înlăturate indirect prin reprezentarea lucrurilor care în mod obișnuit sînt legate de pasiunile pe care vrem să le avem sau sînt contrare celor pe care vrem să le îndepărtăm. Astfel, pentru a trezi în noi îndrăzneala și a înlătura frica, nu este de ajuns să avem voința de a o face, ci trebuie să ne străduim să invocăm argumentele, obiectele sau exemplele care ne conving că pericolul nu este mare, că apărarea este totdeauna mai sigură decît fuga, că învingînd vom avea parte de glorie și bucurie, în timp ce fuga nu ne poate aduce decît regrete și rușine, și așa mai departe⁹⁶.

Articolul XLVI

Ce motive împiedică sufletul să dispună în întregime de pasiunile sale

Există un motiv special care împiedică sufletul să poată schimba sau opri prompt pasiunile sale, ceea ce m-a făcut să arăt mai sus în definiția pasiunilor că ele nu sînt numai cauzate, dar și întreținute și întărite printr-o mișcare aparte a spiritelor. Acest motiv constă în faptul că pasiunile sînt aproape toate însoțite de cîte o emoție⁹⁷ care se produce în inimă și, consecutiv, în tot singele și în spirite; astfel că pînă la încetarea acestei emoții ele rămîn prezente în gîndirea noastră în același chip în care obiectele sensibile sînt prezente în ea pe timpul acțiunii lor asupra organelor noastre de simț. Și așa cum sufletul, devenind foarte atent la un lucru oarecare, își poate impune să nu audă un zgomot slab sau să nu simtă o durere ușoară, dar nu se poate împiedica în același chip să audă tunetul sau să simtă focul care arde mina, la fel poate stăpîni cu ușurință pasiunile mărunte, dar nu și pe cele mai violente și mai puternice decît după ce s-a potolit emoția singelui și

a spiritelor. Cît timp această emoție este în plină putere, voința poate cel mult să nu încuviințeze efectele ei și să strunească multe din mișcările la care ea îndeamnă corpul. De pildă, dacă mînia ne face să ridicăm mina pentru a lovi, voința poate de obicei s-o rețină; dacă frica îndeamnă picioarele să fugă, voința le poate opri, și așa mai departe⁹⁸.

Articolul XLVII

În ce constau luptele pe care obișnuim să le imaginăm între partea inferioară și cea superioară a sufletului

Toate luptele pe care oamenii obișnuiesc să le imagineze între partea inferioară a sufletului, care este numită sensibilă, și cea superioară, care este rațională, sau între poftele naturale și voință constau de fapt în conflictul care are loc între mișcările pe care corpul, prin spiritele sale, și sufletul, prin voința sa, tind să le provoace concomitent în glandă. Căci nu există în noi decît un singur suflet și acest suflet nu posedă nici o diversitate a părților: partea care este sensibilă este și rațională, iar toate poftele lui⁹⁹ sînt voințe. Greșeala comisă punînd sufletul să interpreteze diverse personaje, de obicei contrare unele altora, provine doar din faptul că nu am făcut o distincție perfectă între funcțiile lui și cele ale corpului, singurul căruia trebuie să-i atribuim tot ceea ce poate fi observat în noi ca fiind opus rațiunii noastre. Astfel că nu există aici altă luptă în afară de faptul că mica glandă aflată în mijlocul creierului putînd fi împinsă pe de-o parte de suflet, iar pe de alta de spiritele animale, care sînt, de fapt, cum spuneam mai sus, doar niște corpuri, se întîmplă adesea ca aceste două impulsuri să aibă sensuri contrare, iar cel mai puternic să împiedice efectul celuilalt¹⁰⁰. Iată că putem deosebi două feluri de mișcări provocate de spirite în glandă: unele înfățișează sufletului obiectele care pun simțurile în mișcare sau impresiile care se întîlnesc în creier și nu exercită nici o presiune asupra voinței sale; altele exercită o asemenea presiune, și anume acelea care cauzează pasiunile sau mișcările cor-

puului care le însoțesc. Cît despre primeie, deși ele împiedică adesea acțiunile sufletului sau chiar sînt împiedicate de ele, nefiindu-le totuși direct contrare nu se observă în cazul lor nici o luptă. Se observă luptă doar între celelalte mișcări și voințele care le sînt opuse: de pildă, între efortul cu care spiritele împing glanda pentru a cauza în suflet dorința unui lucru și efortul cu care sufletul o respinge, îndemnat de voința de a evita același lucru. Iar ceea ce face evidentă această luptă este mai ales faptul că voința neavînd puterea să stîrnească direct pasiunile, cum am mai spus, este silită să recurgă la iscusință și să se apuce de cercetarea succesivă a diverselor lucruri, dintre care dacă unul se întîmplă să aibă forța de a schimba pentru moment direcția spiritelor, se poate ca următorul să nu aibă această forță, astfel că ele își reiau imediat direcția, din pricină că stimulul care existase mai înainte în nervi, în inimă și în sînge nu s-a schimbat, ceea ce face ca sufletul să se simtă îndemnat ca aproape concomitent să dorească și să nu dorească unul și același lucru. Aceasta a dat prilej să se presupună că în suflet există două forțe care luptă între ele¹⁰¹. Putem totuși concepe aici o anumită luptă, dat fiind că adesea aceeași cauză care provoacă în suflet o anumită pasiune provoacă și în corp anumite mișcări, la care sufletul nu contribuie deloc și pe care el le oprește sau încearcă să le oprească îndată ce își dă seama de ele. Așa cum se petrec lucrurile cînd ceea ce provoacă frica face totodată ca spiritele să intre în mușchii ce servesc la punerea în mișcare a picioarelor pentru a fugi, dar voința de a fi curajos le oprește.

Articolul XLVIII

În ce se manifestă forța sau slăbiciunea sufletelor și care este neajunsul sufletelor mai slabe

Fiecare om își poate da seama de forța sau de slăbiciunea sufletului său tocmai din rezultatul acestor lupte. Căci aceia la care, din fire, voința poate să învingă cel mai ușor pasiunile și să oprească mișcările corporu-

lui care le însoțesc au fără îndoială sufletele cele mai tari. Dar există unii care nu-și pot verifica forța pentru că nu-și pun niciodată voința să lupte cu propriile sale arme, ci numai cu acelea pe care i le oferă anumite pasiuni pentru a rezista altora. Ceea ce numesc eu propriile sale arme sînt judecățile ferme și hotărîte privind cunoașterea binelui și a răului, potrivit cărora sufletul a decis să călăuzească acțiunile vieții sale¹⁰². Iar sufletele cele mai slabe sînt acelea a căror voință nu se hotărăște să urmeze oarecare judecăți, ci se lasă mereu minate de pasiunile momentului de față, care, fiind adesea opuse unele altora, trag sufletul pe rînd de partea lor și, făcîndu-l să lupte chiar împotriva lui însuși, îl aduc în starea cea mai de plîns în care poate ajunge. Astfel, cînd frica ne înfățișează moartea ca răul cel mai mare și care nu poate fi evitat decît prin fugă, iar ambiția, pe de altă parte, ne înfățișează josnicia acestei fugi ca un rău mai mare decît moartea, aceste două pasiuni zguduie în chip diferit voința, care, ascultînd cînd de una, cînd de alta, se împotrivește necontenit sie însăși, înrobînd astfel sufletul și făcîndu-l nenorocit.

Articolul XLIX

Forța sufletului nu este de ajuns fără cunoașterea adevărului

Este adevărat că există foarte puțini oameni atît de slabi și de nehotărîți încît să nu dorească nimic altceva decît ce le dictează pasiunea lor. Majoritatea oamenilor au judecăți precise, potrivit cărora își rînduiesc o parte a acțiunilor lor. Și deși aceste judecăți sînt adesea false și chiar bazate pe anumite pasiuni de care voința s-a lăsat dinainte învinsă sau sedusă, totuși, întrucît ea continuă să le urmeze atunci cînd pasiunea care le-a cauzat este absentă, putem să le considerăm că sînt propriile ei arme și să apreciem că sufletele sînt mai tari sau mai slabe după cum pot urma într-o măsură mai mare sau mai mică aceste judecăți, rezistînd pasiunilor prezente care le sînt contrarii¹⁰³. Există totuși o mare deosebire între hotărîrile care au la bază o părere

falsă și acelea care se sprijină numai pe cunoașterea adevărului. Căci dacă le urmăm pe acestea din urmă, sintem siguri că nu o vom regreta și nu ne vom căi niciodată, în timp ce urmîndu-le pe primele sintem totdeauna cuprinși de regrete și căîntă cînd descoperim eroarea lor.

Articolul I

Nu există nici un suflet atît de slab ca să nu poată dobîndi o putere absolută asupra pasiunilor sale, dacă este bine îndrumat

Este folositor să știm în legătură cu aceasta că, așa cum s-a mai spus adineauri, deși natura pare să fi legat, chiar de la începutul vieții noastre, fiecare mișcare a glandei de fiecare din gîndurile noastre, aceste mișcări pot fi totuși legate, prin deprindere, de alte gînduri, cum arată experiența în cazul cuvintelor care provoacă mișcări în glandă. Așa cum a instituit natura, cuvintele nu-i înfățișează sufletului decît sunetul lor, cînd sînt rostite cu vocea, sau forma literelor lor, cînd sînt scrise, și totuși, datorită deprinderii pe care am dobîndit-o gîndindu-ne la semnificația lor cînd le auzim sunetul sau le vedem literele, ele ne fac, în mod obișnuit, să luăm seama mai degrabă la semnificația lor decît la forma literelor sau la sunetele silabelor. Este folositor de asemenea să știm că deși mișcările glandei, cît și ale spiritelor și ale creierului care îi înfățișează sufletului anumite obiecte sînt legate în mod firesc de cele care provoacă în suflet anumite pasiuni, ele pot fi totuși separate de acestea prin deprindere și legate de altele, cu totul diferite. Mai mult chiar, această deprindere poate fi dobîndită printr-o singură acțiune, nefiind nevoie de un exercițiu îndelungat¹⁰⁴. Astfel, cînd dăm pe neașteptate de ceva foarte murdar într-un aliment pe care-l mîncăm cu poftă, surprinderea pricinuită de această întîmplare poate să schimbe dispoziția creierului în asemenea măsură, încît să nu mai putem privi ulterior acel aliment decît cu oroare, de unde înainte îl mîncam cu plăcere. Același lucru poate fi observat

și la animale; căci cu toate că ele nu au deloc rațiune și poate că nu au nici un fel de gândire¹⁰⁵, toate mișcările spiritelor și ale glandei care provoacă în noi pasiunile nu lipsesc nici la ele, servind la întreținerea și întărirea nu a pasiunilor, ca la noi, ci a acelor mișcări ale nervilor și mușchilor care însoțesc de obicei pasiunile. Astfel, cînd un cîine vede o potîrnică, el simte în mod firesc pornirea să alerge spre ea; iar atunci cînd aude o împușcătură, zgomotul îl îndeamnă în mod firesc să fugă. Cu toate acestea, prepelicarii sînt dresați de obicei în așa fel ca, atunci cînd văd o potîrnică, să se oprească, și abia zgomotul pe care-l aud apoi, cînd se trage asupra ei, să-i facă să alerge spre ea. Este de folos să cunoaștem aceste lucruri pentru a încuraja pe fiecare să se străduiască de a-și struni pasiunile. Căci dacă putem cu oarecare iscusință să modificăm mișcările creierului la animalele lipsite de rațiune, este evident că aceasta se poate realiza și mai bine la oameni. Și chiar cei care au sufletele cele mai slabe ar putea dobîndi o stăpînire cu adevărat absolută asupra tuturor pasiunilor lor, dacă s-ar folosi iscusința trebuincioasă pentru a-i dresa și a-i îndruma¹⁰⁶.

PARTEA A DOUA

DESPRE NUMĂRUL ȘI ORDINEA PASIUNILOR,

cu explicarea celor șase pasiuni
primitive

Articolul LI

Care sînt cauzele prime ale pasiunilor

Este știut, din cele arătate mai sus, că ultima și cea mai apropiată cauză a pasiunilor sufletului nu este alta decît agitația prin care spiritele mișcă mica glandă aflată în mijlocul creierului. Aceasta nu ajunge însă pentru a le putea deosebi între ele. Este necesar să le căutăm originea și să le cercetăm cauzele prime. Deși pasiunile pot fi uneori cauzate de acțiunea sufletului, care se hotărăște să conceapă un obiect sau altul, dar și numai de temperamentul corpului sau de impresiile care se întîlnesc întîmplător în creier, așa cum se întîmplă cînd ne simțim triști sau veseli fără să putem spune din ce motiv, reiese totuși din cele spuse mai înainte că toate pasiunile de acest fel pot fi provocate și de obiectele care mobilizează simțurile și că aceste obiecte sînt cauzele lor cele mai obișnuite și principale. De aici urmează că pentru a identifica toate pasiunile este de ajuns să luăm în considerație toate efectele acestor obiecte¹⁰⁷.

Articolul LII

*Care este folosința pasiunilor și cum pot fi ele
enumerate*

Observ totodată că obiectele care mobilizează simțurile nu provoacă în noi diverse pasiuni prin întreaga diversitate a atributelor pe care le posedă, ci numai prin diversele moduri în care ne pot dăuna sau sluji ori, mai ales, prin diversele moduri în care pot fi, în general, importante pentru noi; folosința tuturor pasiunilor constă doar în aceea că ele dispun sufletul să voiască lucrurile pe care natura ni le dictează ca fiind utile¹⁰⁸ și să persiste în această voință, așa cum aceeași

agitație a spiritelor care cauzează în mod obișnuit pasiunile dispune corpul către mișcările care servesc la efectuarea acelor lucruri. Iată de ce pentru a enumera pasiunile trebuie doar să examinăm pe rînd în cîte moduri diverse, care prezintă importanță pentru noi, pot fi mobilizate simțurile noastre de către obiectele lor. Mai jos voi enumera toate pasiunile principale, în ordinea în care pot fi astfel identificate.

ORDINEA ȘI ENUMERAREA PASIUNILOR

Articolul LIII

*Mirarea*¹⁰⁹

Cînd prima întîlnire cu un obiect oarecare ne provoacă surprindere și constatăm că el este nou sau foarte deosebit de ceea ce cunoșteam mai înainte sau chiar de ceea ce presupuneam că ar trebui să fie acest obiect, aceasta ne face să ne mirăm și să fim uluiți de el. Și cum aceasta se poate întîmpla înainte ca noi să știm cît de cît dacă acest obiect ne este favorabil sau nu, mi se pare că mirarea este cea dintîi dintre toate pasiunile¹¹⁰. Ei nu-i corespunde o pasiune contrară, deoarece dacă obiectul care se prezintă nu are în sine nimic care să ne surprindă, noi nu sîntem emoționați de el în nici un fel și îl privim fără pasiune.

Articolul LIV

Stima și desconsiderarea, generozitatea sau orgoliul și umilința sau josnicia

De mirare este legată stima sau desconsiderarea¹¹¹, după cum ne mirăm de mărimea unui obiect sau de micimea lui. Putem de asemenea să ne stimăm sau să ne desconsiderăm pe noi înșine, de unde provin pasiunile, iar apoi deprinderile mărinimiei sau orgoliului și umilinței sau josniciei¹¹².

Articolul LV

Venerația și disprețul

Dar cînd stimăm sau desconsiderăm alte obiecte, pe care le considerăm a fi cauze libere, capabile să facă bine sau rău, din stimă se naște venerația¹¹³ și din simpla desconsiderare disprețul.

Articolul LVI

Iubirea și ura

Toate pasiunile înșirate mai sus pot fi provocate în noi fără ca, într-un fel oarecare, să ne dăm seama dacă obiectul care le cauzează este bun sau rău. Dar cînd un lucru ne este înfățișat ca fiind bun pentru noi, adică fiindu-ne favorabil, aceasta ne face să simțim pentru el iubire, iar atunci cînd ne este înfățișat ca rău sau dăunător, aceasta ne îndeamnă la ură¹¹⁴.

Articolul LVII

Dorința

Din aceeași luare în considerație a binelui și răului se nasc toate celelalte pasiuni. Dar pentru a le așeza în ordine, voi preciza și timpul. Considerînd că pasiunile ne fac să privim mai mult viitorul¹¹⁵, decît prezentul sau trecutul, încep cu dorința. Căci nu numai cînd dorim să dobîndim un bine pe care nu-l avem încă sau evităm un rău despre care credem că poate să vină, dar și atunci cînd nu dorim decît păstrarea unui bine sau absența unui rău, acestea fiind toate cazurile asupra cărora se poate întinde respectiva pasiune, este evident că dorința se referă mereu la viitor.

Articolul LVIII

Speranța, teama, gelozia, siguranța și desperarea

Ajunge să ne gândim că dobîndirea unui bine sau fuga de un rău sînt posibile pentru a fi îndemnați să le dorim. Dar cînd, pe lîngă aceasta, cercetăm dacă există multe sau puține șanse aparente de a obține ceea ce dorim, tot ce ne arată că există multe șanse trezește în noi speranța, iar tot ce ne arată că există puține șanse trezește teama, o varietate a acesteia fiind gelozia¹¹⁶. Cînd speranța ajunge la extrem, ea își schimbă natura și devine siguranță sau asigurare. Și, dimpotrivă, teama dusă la extrem devine desperare.

Articolul LIX

Nehotărîrea, curajul, îndrăzneala, emulația, lașitatea și spaima

Putem astfel să sperăm sau să ne temem, cu toate că realizarea a ceea ce așteptăm nu depinde cîtuși de puțin de noi. Cînd însă ea ni se înfățișează ca depinzînd de noi, poate apărea o dificultate la alegerea mijloacelor sau la efectuarea sa. Din prima se naște nehotărîrea, care ne îndeamnă să deliberăm și să cerem sfatul altora. Celei din urmă i se opune curajul sau îndrăzneala, o varietate a acesteia fiind emulația. Lașitatea este contrariul curajului, după cum frica sau spaima este contrariul îndrăzelii.

Articolul LX

Mustrarea de cuget

Dacă ne-am decis la o acțiune înainte de a fi îndepărtată nehotărîrea, aceasta dă naștere la mustrarea de cuget. Ea nu se referă la viitor, ca pasiunile de care am vorbit pînă acum, ci la prezent sau la trecut.

Articolul LXI

Bucuria și tristețea

Examinarea binelui actual trezește în noi bucuria, cea a răului tristețea, atunci cînd este vorba de un bine sau de un rău care ni se înfățișează ca aparținîndu-ne.

Articolul LXII

Batjocura, invidia, mila

Cînd însă binele sau răul ni se înfățișează ca aparținînd altor oameni, putem să-i considerăm demni sau nedemni de acestea. Cînd îi considerăm demni, pasiunea pe care aceasta o trezește în noi este doar bucuria, deoarece pentru noi este ceva bun să vedem că lucrurile se petrec așa cum trebuie să se petreacă. Există însă o deosebire, și anume că bucuria care vine de la bine este serioasă, pe cînd cea care vine de la rău¹⁷ se însoțește de rîs și batjocură. Dacă însă îi considerăm pe oameni nedemni de un anume bine sau rău, binele trezește invidia, iar răul mila, care sînt varietăți ale tristeții. Trebuie să observăm că aceleași pasiuni care se referă la binele sau la răul prezent pot fi adesea raportate și la cele așteptate să vină, întrucît convingerea pe care o avem că ele se vor întîmpla ni le înfățișează ca fiind prezente.

Articolul LXIII

Mulțumirea de sine și căința

Putem de asemenea lua în considerație cauza binelui sau a răului fie prezent, fie trecut. Binele care a fost săvîrșit de noi înșine ne dă o mulțumire interioară, care este cea mai dulce dintre toate pasiunile, în timp ce răul săvîrșit de noi trezește căința, care este pasiunea cea mai amară.

Articolul LXIV

Solicitudinea și recunoștința

Dar binele care a fost făcut de alții este un motiv ca să avem față de ei solicitudine, chiar dacă nu nouă ni s-a făcut acest bine, iar dacă binele ni s-a făcut nouă, la solicitudine adăugăm recunoștința.

Articolul LXV

Indignarea și mînia

Tot astfel, răul făcut de alții, dacă nu se referă la noi, face să simțim față de ei doar indignare, iar dacă se referă la noi ne stîrnește și mînia¹¹⁸.

Articolul LXVI

Gloria și rușinea

Mai mult încă, binele care este sau a fost în noi, fiind confruntat cu părerea pe care alții o pot avea despre el, trezește în noi gloria¹¹⁹, iar răul rușinea.

Articolul LXVII

Dezgustul, regretul și veseliea

Uneori durată prelungită a binelui pricinuieste plictiseala sau dezgustul, în timp ce durată prelungită a răului micșorează tristețea¹²⁰. În sfîrșit, binele care a trecut ne trezește regretul, care este un soi de tristețe, iar răul care a trecut, veseliea, care este un soi de bucurie.

Articolul LXVIII

Pentru ce se deosebește această enumerare a pasiunilor de cea îndeobște acceptată

Iată ordinea care mi se pare a fi cea mai bună pentru enumerarea pasiunilor¹²¹. Știu bine că astfel mă împart de punctul de vedere al tuturor celor care au

scris în trecut despre acest subiect, dar o fac nu fără temeiuri serioase. Căci ei își bazează enumerarea pe faptul că deosebesc în partea senzitivă a sufletului două poftes, pe care le numesc *concupiscibilă* și *irascibilă*¹²². Dar întrucît nu cunosc în suflet nici o diferențiere de părți, așa cum am arătat mai sus, cred că aceasta nu înseamnă altceva decît că sufletul are două facultăți, una de a dori și cealaltă de a se supăra. Și cum el are în același fel facultatea de a se mira, de a iubi, de a spera, de a se teme, precum și de a o primi în sine pe fiecare dintre celelalte pasiuni sau de a săvîrși acțiunile la care îl împing aceste pasiuni, nu văd de ce acei autori au vrut să le raporteze pe toate la concupiscență sau la mînie. Afară de aceasta, enumerarea lor nici nu cuprinde toate pasiunile principale, așa cum cred că o face cea de față. Vorbesc numai de cele principale, pentru că am mai putea deosebi multe alte pasiuni, cu un caracter mai special, numărul lor fiind nelimitat.

Articolul LXIX

Nu există decît șase pasiuni primitive

Numărul pasiunilor simple și primitive nu este însă prea mare. Căci trecînd în revistă toate pasiunile pe care le-am enumerat, putem observa cu ușurință că nu există decît șase asemenea pasiuni, și anume mirarea, iubirea, ura, dorința, bucuria și tristețea¹²³, toate celelalte fiind compuse din citeva din aceste șase sau fiind varietăți ale lor. De aceea, pentru ca mulțimea pasiunilor să nu-i pună în încurcătură pe cititori, voi trata aici separat despre cele șase pasiuni primitive, iar după aceea voi arăta în ce fel toate celelalte pasiuni își trag obîrșia din ele.

Articolul LXX

Despre mirare. Definiția și cauza ei

Mirarea este o surpriză bruscă a sufletului, care face ca el să treacă la examinarea atentă a obiectelor ce i se par rare și extraordinare. Astfel, ea este cauzată în

primul rînd de impresia aflată în creier, care ne înfățișează obiectul ca fiind rar și prin urmare demn de a fi privit cu interes; apoi de mișcarea spiritelor, pe care această impresie le determină să se îndrepte cu mare vigoare spre locul din creier unde se află ea, pentru a o întări și a o păstra acolo. De asemenea, ea le determină să treacă de acolo în mușchii care servesc la menținerea organelor de simț în aceeași situație în care ele se află, astfel ca impresia să fie menținută în continuare de ele, dacă s-a produs prin intermediul lor¹²⁴.

Articolul LXXI

*Această pasiune nu este însoțită de nici
o schimbare în inimă sau în sînge*

O particularitate a acestei pasiuni este că nu se observă deloc ca ea să fie însoțită de vreo modificare survenită în inimă sau în sînge, așa cum se întâmplă la alte pasiuni. Motivul este că neavînd binele și răul drept obiect, ci numai cunoașterea lucrului care stîr-nește mirare, această pasiune nu are nici o legătură cu inima și cu sîngele, de care depinde tot binele din corp, ci numai cu creierul, unde se află organele de simț care servesc la această cunoaștere¹²⁵.

Articolul LXXII

În ce constă forța mirării

Ceea ce nu împiedică această pasiune să aibă o mare forță din cauza surprizei, adică a apariției bruște și neașteptate a impresiei care modifică mișcarea spiritelor. Această surpriză este proprie și specifică mirării, astfel că atunci cînd ea se întîlnește și la alte pasiuni — căci de obicei ea se întîlnește la aproape toate, intensificîndu-le —, aceasta se întîmplă pentru că mirarea se leagă cu ele¹²⁶. Forța ei depinde de două

lucruri; și anume de noutate și de faptul că mișcarea pe care ea o pricinuieste posedă chiar de la început întreaga ei tărie. Căci o asemenea mișcare are, desigur, un efect mai mare decât acelea care, fiind slabe la început și întărindu-se doar pe încetul, pot fi cu ușurință abătute. Este sigur de asemenea că obiectele noi ale simțurilor ating creierul în anumite părți în care, de regulă, el nu este deloc atins, iar faptul că aceste părți sînt mai gingașe sau mai puțin robuste decât celea pe care le-a întărit o agitație frecventă mărește efectul mișcărilor pe care ele le produc aici. Ceea ce nu va părea greu de crezut, dacă ne gîndim că, pentru aceleași motive, întrucît tălpile picioarelor noastre sînt obișnuite cu un contact foarte aspru datorită greutateii corpului pe care ele o suportă, nu simțim decât foarte puțin acest contact cînd mergem, în timp ce o atingere mult mai slabă și mai blîndă, cînd sînt gîdilate, este aproape insuportabilă pentru noi, din pricină că nu sîntem obișnuiți cu ea.

Articolul LXXIII

Ce este uluirea

Această surpriză îndreaptă cu atîta putere spiritele aflate în cavitățile creierului spre locul unde se găsește impresia obiectului care stîrnește mirarea, încît le împinge uneori spre acel loc pe toate și face ca ele să fie atît de ocupate cu păstrarea acestei impresii, încît nici unul dintre ele nu trece de acolo în mușchi și nici măcar nu se abate în vreun fel de la primele căi pe care le-au urmat în creier. Ceea ce face ca tot corpul să rămînă nemișcat ca o statuie și să nu putem vedea din obiect decât primul aspect care ni s-a înfățișat, iar ca urmare să nu putem dobîndi o cunoaștere mai amănunțită a lui. Aceasta se numește în mod obișnuit a fi uluit, iar uluirea este un exces de mirare, care nicidec nu poate fi decât rău¹²⁷.

Articolul LXXIV

La ce servesc toate pasiunile și prin ce pot fi ele dăunătoare

Din cele de mai sus este lesne să ne dăm seama că utilitatea tuturor pasiunilor nu constă decît în faptul că ele întăresc și fac să dureze în suflet gînduri pe care este bine ca el să le păstreze și care, fără aceasta, ar putea să se șleargă ușor din suflet. După cum tot răul pe care pasiunile îl pot pricinui constă în faptul că ele întăresc și păstrează aceste gînduri mai mult decît este nevoie sau că ele întăresc și păstrează altele, asupra cărora nu este bine să se oprească¹²⁸.

Articolul LXXV

La ce servește mirarea, în special

Se poate spune în special despre mirare că este folositoare prin aceea că ne face să aflăm și să reținem în memoria noastră lucruri pe care înainte nu le-am știut. Căci nu manifestăm mirare decît față de ceea ce ni se pare rar și extraordinar; și nici un lucru nu ni se poate părea rar și extraordinar decît pentru că nu l-am cunoscut și pentru că este deosebit de lucrurile pe care le-am știut. Căci tocmai această deosebire ne face să-l denumim extraordinar. Dar chiar cînd e vorba de un lucru care ne era necunoscut și care se înfățișează ca ceva nou înțelegerii sau simțurilor noastre, noi nu-l reținem numai pentru atîta în memorie, dacă ideea pe care o avem despre el nu este întărită în creierul nostru de o pasiune sau de străduința înțelegerii, înțelegeri pe care voința noastră o determină să manifeste o atenție și o concentrare specială. Și celelalte pasiuni pot servi pentru a ne face să observăm lucrurile care par bune sau rele, dar nu dispunem decît de mirare cînd este vorba de cele care par rare. Astfel observăm că aceia care nu au nici o înclinație firească pentru această pasiune sînt de obicei foarte ignoranți¹²⁹.

Articolul LXXVI

*Prin ce poate fi dăunătoare mirarea și cum putem
împlini lipsa ei și corecta excesul ei*

Dar se întâmplă mult mai des să ne mirăm excesiv și să manifestăm uluire în fața unor lucruri care merită puțin sau nu merită deloc să fie luate în considerație, decât să ne mirăm prea puțin de ele. Faptul acesta poate să suprimă total sau să pervertească folosirea rațiunii. De aceea, cu toate că este bine că ne naștem cu o anumită înclinație pentru această pasiune, deoarece ea ne predispune la dobândirea cunoștințelor¹³⁰, totuși trebuie să încercăm ulterior să ne eliberăm de ea cât mai mult cu putință. Căci e ușor să compensăm lipsa ei printr-o meditație și o atenție specială, la care voința noastră poate să oblige oricând înțelegerea noastră, când apreciem că lucrurile care ni se înfățișează merită aceasta; dar nu există vreun alt remediu care să ne împiedice să manifestăm o mirare excesivă decât dobândirea cunoștințelor despre multe lucruri și strădania de a cerceta toate lucrurile care pot părea extrem de rare și de neobișnuite.

Articolul LXXVII

*Cei porniți spre mirare nu sînt nici cei mai
proști și nici cei mai deștepți*

Dealtfel, cu toate că numai cei mărginiți și proști nu sînt porniți deloc prin firea lor spre mirare, nu se poate spune că cei care sînt deosebit de înclinați spre ea au și cea mai multă minte; căci cei mai înclinați spre ea sînt mai ales oamenii care, deși au o judecată¹³¹ destul de sănătoasă, nu au totuși o părere prea grozavă despre capacitatea lor intelectuală¹³².

Articolul LXXVIII

Excesul de mirare poate să se transforme în deprindere, atunci cînd nu avem grijă să-l corectăm

Cu toate că această pasiune pare să slăbească prin folosire, deoarece cu cît întîlnim mai mult lucruri rare de care ne mirăm, cu atît ne obișnuim să nu ne mai mirăm de ele și să credem că toate cele care ni se pot înfățișa ulterior sînt banale, totuși cînd mirarea este excesivă și ne face să ne oprim atenția numai asupra primei imagini a obiectelor care ni s-au înfățișat, fără a mai dobîndi despre ele alte cunoștințe, ea lasă în urma sa o deprindere care predispune sufletul să se oprească în același fel asupra tuturor celorlalte obiecte care ni se prezintă, numai să i se pară cît de cît noi. Tocmai acest lucru face să dureze boala celor ce sînt de o curiozitate oarbă, adică a celor care caută rariități numai pentru a se mira de ele, iar nu pentru a le cunoaște¹³³. Căci ei devin pe încetul atît de porniți spre mirare, încît lucruri fără importanță sînt în stare să-i atragă nu mai puțin decît acelea a căror cercetare este mai folositoare.

Articolul LXXIX

Definiția iubirii și a urii

Iubirea este o emoție a sufletului pricinuită de mișcarea spiritelor care îl îndeamnă să se unească în voință¹³⁴ cu obiectele care par să-i fie convenabile¹³⁵. Iar ura este o emoție pricinuită de spirite, care îndeamnă sufletul să dorească să se despartă de obiectele care i se înfățișează ca dăunătoare¹³⁶. Afirm că aceste emoții sînt pricinuite de spirite, pentru a deosebi iubirea și ura, care sînt pasiuni și depind de corp, atît de judecări, care și ele îndeamnă sufletul să se unească în voință cu lucrurile pe care le socotește bune și să se despartă de lucrurile pe care le socotește rele, cît și de emoțiile pe care aceste judecări singure le provoacă în suflet¹³⁷.

Articolul LXXX

Ce înscamnă a se uni sau a se despărți prin voință

Dealtminteri, prin cuvîntul voință nu vreau să înțeleg aici dorința, care este o pasiune aparte și se referă la viitor, ci acordul prin care ne considerăm ca și cum am fi legați chiar din momentul de față de ceea ce iubim; astfel încît imaginăm un întreg din care socotim că sîntem doar o parte, cealaltă parte fiind lucrul iubit¹³⁸. În cazul urii, dimpotrivă, ne considerăm pe noi înșine ca pe un întreg cu totul separat de lucrul pentru care simțim aversiune.

Articolul LXXXI

Despre deosebirea care se face de obicei între iubirea de concupiscentă și cea de bunăvoință

Se face îndeobște o deosebire între două feluri de iubire, una denumită iubire de bunăvoință, adică aceea care ne îndeamnă să vrem binele obiectului pe care-l iubim, cealaltă denumită iubire de concupiscentă, adică aceea care ne face să dorim lucrul pe care-l iubim. Mi se pare însă că această distincție se referă numai la efectele iubirii, iar nu la esența ei¹³⁹. Căci îndată ce ne unim în voință cu un anumit obiect, oricare ar fi natura lui, avem pentru el bunăvoință, adică legăm de el în voință și lucrurile care credem că-i sînt convenabile, ceea ce este unul din efectele principale ale iubirii. Și dacă apreciem că este bine să-l posedăm sau să ne întovărășim cu el altfel decît ca voință, îl dorim, ceea ce este de asemenea unul din efectele cele mai obișnuite ale iubirii¹⁴⁰.

Articolul LXXXII

Cum se face că pasiuni foarte diferite concordă prin aceea că sînt forme ale iubirii

Nu este necesar nici să deosebim tot atîtea feluri de iubiri cîte obiecte diferite există pe care le putem iubi. Căci, de exemplu, cu toate că pasiunile pe care un am-

bițios le are pentru glorie, un avar pentru bani, un bețiv pentru vin, un brutal pentru o femeie pe care vrea s-o violeze, un om de onoare pentru prietenul său sau pentru iubita sa și un tată bun pentru copiii săi se deosebesc mult între ele, totuși, prin aceea că sînt forme de manifestare ale iubirii, ele sînt asemănătoare. Primii patru însă n-au iubire decît pentru posesiunea obiectelor la care se referă pasiunea lor, neavînd deloc iubire pentru obiectele însele, față de care simt doar o dorință amestecată cu alte pasiuni aparte. În schimb, iubirea pe care o nutrește un tată bun pentru copiii săi este atît de curată, încît el nu dorește să aibă nimic de la ei și nu vrea deloc să-i stăpînească altfel decît îi stăpînește și nici să și-i alipească mai strîns decît acum; privindu-i ca pe alte întrupări ale lui sineînsuși, el urmărește binele lor ca pe al său propriu, ba chiar cu mai multă grijă, pentru că, socotind că el și ei fac un tot din care el nu este partea cea mai bună, pune adesea înainte interesele lor, iar nu pe ale sale, și nu se teme nici de moarte pentru a-i salva pe ei¹⁴¹. Afecțiunea pe care oamenii de onoare o au pentru prietenii lor este de aceeași natură, cu toate că rareori ea este atît de perfectă; iar afecțiunea pe care o au pentru iubita lor ține în bună măsură de o asemenea iubire, deși ține oarecum și de cealaltă.

Articolul LXXXIII

Despre deosebirea dintre o simplă afecțiune, prietenie și devoțiune

Mi se pare că sîntem îndreptățiți să deosebim iubirea după stima pe care o nutrim pentru ceea ce iubim în comparație cu cea pentru noi înșine. Căci atunci cînd stimăm obiectul dragostei noastre mai puțin decît pe noi înșine, nu avem pentru el decît o simplă afecțiune; cînd îl stimăm la fel ca pe noi înșine, aceasta se numește prietenie; iar cînd îl stimăm mai mult, pasiunea pe care o avem poate fi numită devoțiune¹⁴². Astfel, putem simți afecțiune pentru o floare, pentru o pasăre, pentru un cal¹⁴³; dar în afară de cazurile în care

cineva are mintea foarte răvășită, nu poate avea sentimente de prietenie decît pentru oameni. Oamenii sînt în asemenea măsură obiectul acestei pasiuni, încît nu există un om atît de imperfect încît să nu poată cineva simți pentru el o prietenie foarte perfectă, cînd acel cineva crede că este iubit de acesta și că acesta are un suflet cu adevărat nobil și generos. Vom reveni asupra acestor lucruri mai jos, în articolele CLIV și CLVI. Cît despre devoțiune, obiectul ei principal este, fără îndoială, divinitatea suverană, față de care nu putem să nu manifestăm devoțiune cînd o cunoaștem așa cum trebuie¹⁴⁴. Putem însă simți devoțiune și pentru suveranul nostru, pentru țara noastră, pentru orașul nostru și chiar pentru o anumită persoană, atunci cînd o stimăm cu mult mai mult decît pentru noi înșine. Astfel, diferența care există între aceste trei feluri de iubire se manifestă mai cu seamă în efectele lor. Căci, considerîndu-ne în toate cele trei cazuri ca și cum am fi legați și uniți de lucrul iubit, sîntem întotdeauna gata să abandonăm partea cea mai mică a întregului pe care îl alcătuim cu acest lucru, pentru a păstra partea cealaltă¹⁴⁵. Aceasta face ca, în cazul unei simple afecțiuni, să ne preferăm pe noi lucrului pe care-l iubim; dimpotrivă, în cazul devoțiunii preferăm persoanei noastre în asemenea măsură lucrul iubit, încît nu ne temem să murim pentru a-l păstra. Astfel de exemple s-au văzut adesea, atunci cînd oamenii s-au expus unei morți sigure pentru apărarea suveranului lor sau a orașului lor, ba uneori și pentru persoane particulare cărora li se devotasera.

Articolul LXXXIV

Nu există atîtea feluri de ură cîte feluri de iubire

Pe de altă parte, deși ura este opusul direct al iubirii, nu deosebim însă tot atîtea feluri de ură, deoarece nu acordăm aceeași atenție deosebirilor dintre relele de care ne separăm cu voință ca acelora dintre lucrurile bune de care sîntem legați.

Articolul LXXXV

Despre plăcere și oroare

Nu găsesc decît o singură trăsătură distinctivă importantă care să fie comună iubirii și urii. Ea constă în faptul că atît obiectele iubirii, cît și acelea ale urii pot fi înfățișate sufletului de simțurile externe sau chiar de cele interne și de propria noastră rațiune. Numim în general bine și rău ceea ce simțurile noastre interne sau rațiunea noastră ne fac să considerăm potrivit sau contrar naturii noastre; numim însă frumos sau urît ceea ce ne este înfățișat ca atare de simțurile noastre externe, în special de simțul văzului, el singur bucurîndu-se de mai multă considerație decît toate celelalte¹⁴⁶. De aici se nasc două feluri de iubire, și anume iubirea pe care o avem pentru lucrurile bune și cea pe care o avem pentru cele frumoase, și pe care o putem denumi plăcere¹⁴⁷, pentru a nu o confunda cu cealaltă și nici cu dorința, căreia i se atribuie adesea numele de iubire. Tot de aici se nasc în același chip două feluri de ură, una care se referă la lucrurile rele și alta care se referă la lucrurile urite; aceasta din urmă poate fi numită oroare¹⁴⁸ sau aversiune, pentru a face o deosebire între ele. Dar lucrul cel mai vrednic de interes este că aceste pasiuni — plăcerea și oroarea — sînt de obicei mai violente decît celelalte feluri de iubire sau de ură, fiindcă ce ajunge la suflet prin simțuri îl emoționează pe acesta mai puternic decît ce îi este prezentat de rațiune; totuși ele conțin de obicei mai puțin adevăr¹⁴⁹, astfel încît, dintre toate pasiunile, acestea amăgesc cel mai mult și de ele trebuie să ne păzim cu cea mai mare grijă.

Articolul LXXXVI

Definiția dorinței

Pasiunea dorinței este o frămîntare a sufletului pricinuită de spirite care îl determină să voiască pentru viitor lucruri pe care și le reprezintă ca fiindu-i con-

venabile. Astfel nu dorim numai prezența binelui absent, ci și păstrarea celui prezent; dorim și mai mult absența răului, atît a celui pe care îl și avem, cît și a celui pe care credem că l-am putea dobîndi în viitor.

Articolul LXXXVII

Dorința este o pasiune care nu-și are contrariul

Știu bine că îndeobște scolasticii opun pasiunea care tinde spre căutarea binelui, și care singura este denumită dorință, pasiunii care tinde spre evitarea răului, și care este denumită aversiune. Dar cum nu există nici un bine a cărui suprimare să nu fie un rău și nici un rău, considerat ca un lucru pozitiv¹⁵⁰, a cărui suprimare să nu fie un bine; și cum năzuind, de exemplu, spre bogății fugim în mod necesar de sărăcie sau fugind de boli năzuim spre sănătate și așa mai departe, mi se pare că întotdeauna o aceeași pornire ne îndeamnă spre căutarea binelui și totodată spre evitarea răului care îi este contrar. Subliniem doar o deosebire: dorința pe care o avem cînd năzuim spre un anumit bine este însoțită de iubire și apoi de speranță și bucurie, în timp ce aceeași dorință, atunci cînd năzuim să ne depărtăm de răul contrar acestui bine, este însoțită de ură, teamă și tristețe, din care cauză este socotită contrarie sieși¹⁵¹. Dar dacă vrem să examinăm dorința, atunci cînd ea se referă deopotrivă și în același timp la un anumit bine, pentru a-l căuta, și la răul opus, pentru a-l evita, ne putem da seama cu toată evidența că o singură pasiune face și un lucru și pe celălalt.

Articolul LXXXVIII

Diversele feluri de dorințe

Ar fi mai îndreptățit să deosebim tot atîtea feluri de dorințe cîte obiecte diferite există spre care năzuim. Căci, de exemplu, curiozitatea, care nu este altceva decît o dorință de a cunoaște, se deosebește mult de dorința de glorie, iar aceasta din urmă de dorința de răzbunare și așa mai departe. Dar este de ajuns să ară-

tăm aici că există tot atâtea feluri de dorințe cîte feluri de iubire sau de ură și că cele mai importante și cele mai puternice sînt cele ce se nasc din plăcere și din oroare.

Articolul LXXXIX

Ce fel de dorință se naște din oroare

Dar cu toate că, așa cum spuneam, aceeași dorință îndeamnă la căutarea binelui și la evitarea răului care îi este contrar acestuia, dorința care se naște din plăcere se deosebește mult de cea care se naște din oroare. Căci această plăcere și această oroare, care într-adevăr sînt contrare, nu sînt binele și răul care servesc drept obiecte acestor dorințe, ci numai două emoții ale sufletului, care îl hotărăsc să aspire la două lucruri foarte diferite. Și anume, oroarea este instituită de natură pentru a înfățișa sufletului o moarte bruscă și neașteptată, astfel încît, deși ceea ce provoacă oroarea nu este uneori decît atingerea unui viermușor sau foșnetul unei frunze care tremură sau propria noastră umbră, simțim imediat o emoție atît de puternică, ca și cum o foarte limpede primejdie de moarte li s-ar dezvălui simțurilor¹⁵²; ceea ce stîrnește dintr-o dată o frămîntare care împinge sufletul să-și folosească toate iorțele pentru a evita un rău atît de prezent. Tocmai acest fel de dorință este îndeobște denumit fugă sau aversiune.

Articolul XC

Dorința care se naște din plăcere

Dimpotrivă, plăcerea este special instituită de natură pentru a ne înfățișa degustarea a ce este plăcut ca fiind cel mai mare bine din toate cîte aparțin omului, ceea ce face să dorim cu multă înfocare gustarea acestui bine. Este adevărat că există diverse feluri de plăceri și că dorințele care se nasc din ele nu sînt toate la fel de puternice. Căci, de pildă, frumusețea florilor ne îndeamnă doar să le privim, iar cea a fructelor să

le mîncăm. Dar plăcerea cea mai mare este cea care provine din perfecțiunile pe care i le atribuim unei persoane care credem că poate deveni un alt eu al nostru. Căci odată cu deosebirea dintre sexe, pe care natura a sădit-o atît în oameni, cît și în animalele lipsite de rațiune, ea a sădit și unele impresii în creier, care fac ca, la o anumită vîrstă și la un moment dat, să te consideri ca incomplet, ca și cum nu ai fi decît jumătate dintr-un întreg, cealaltă jumătate fiind o persoană de sex opus¹⁵³. Iar dobîndirea acestei jumătăți este vag prezentată de natură ca cel mai mare dintre toate bunurile imaginabile. Și cu toate că vedem multe persoane de sex opus, nu dorim din pricina aceasta mai multe în același timp, deoarece natura nu ne face să ne închipuim că am avea nevoie de mai mult decît de-o jumătate. Dar dacă observăm la o persoană ceva ce ne place mai mult decît ceea ce observăm în același timp la celelalte, aceasta îndeamnă sufletul să simtă numai pentru acea persoană întreaga pornire dăruită de natură întru căutarea binelui pe care ea i-l înfățișează a fi cel mai mare pe care-l putem poseda. Iar această pornire sau dorința care se naște astfel din plăcere este denumită iubire mai frecvent decît pasiunea iubirii care a fost descrisă mai sus¹⁵⁴. Ea are, dealtminteri, cele mai neobișnuite efecte și servește drept temă principală alcătuirilor de romane și poeziilor¹⁵⁵.

Articolul XCI

Definiția bucuriei

Bucuria este o emoție plăcută a sufletului, produsă de gustarea binelui pe care impresiile creierului i-l înfățișează sufletului ca fiind al său¹⁵⁶. Afirm că gustarea binelui constă tocmai în această emoție, pentru că, într-adevăr, sufletul nu se alege cu nici un alt folos din toate bunurile pe care le posedă. Și cît timp nu are de la ele nici o bucurie, se poate spune că nu se bucură de ele mai mult decît dacă nu le-ar poseda deloc. Aaug de asemenea că este vorba de binele înfățișat sufletului de impresiile creierului ca fiind al lui, pentru

a nu confunda această bucurie, care este o pasiune, cu bucuria pur intelectuală care apare în suflet numai prin acțiunea sufletului și despre care se poate spune că este o emoție plăcută stîrnită în suflet de sufletul însuși, bucurie care constă în delectarea obținută de suflet din binele pe care înțelegerea noastră i-l prezintă ca fiind al său. Este adevărat că, atîta timp cît sufletul este legat de corp, această bucurie intelectuală nu poate să nu fie însoțită de bucuria care este pasiune¹⁵⁷. Căci îndată ce înțelegerea noastră își dă seama că posedăm un anume bine, chiar dacă acest bine poate fi atît de diferit de tot ce ține de corp încît să nu fie deloc imaginabil¹⁵⁸, închipuirea va face să se producă imediat în creier o anumită impresie, din care rezultă mișcarea spiritelor care provoacă pasiunea bucuriei.

Articolul XCII

Definiția tristeții

Tristețea este o lincezeală neplăcută, prin care se manifestă stîngenirea determinată în suflet de către rău sau de un neajuns pe care impresiile creierului le prezintă sufletului ca aparținîndu-i. Există însă și o tristețe intelectuală¹⁵⁹, care nu este pasiune, fiind însă totdeauna însoțită de aceasta.

Articolul XCIII

Care sînt cauzele acestor două pasiuni

Cînd bucuria sau tristețea intelectuală provoacă în modul arătat bucuria sau tristețea care sînt pasiuni, cauza acestora este destul de evidentă, căci aflăm din definițiile lor că bucuria provine din convingerea pe care o avem că posedăm un anumit bine, iar tristețea din convingerea pe care o avem despre un anume rău sau un anume neajuns al nostru. Se întîmplă însă adesea să ne simțim triști sau bucuroși fără să putem observa atît de deslușit binele sau răul care sînt cauza acelor stări, și anume atunci cînd acest bine sau acest rău produc impresiile lor în creier fără mijlocirea su-

fletului, uneori din pricină că țin numai de corp, iar alteori din pricină că, deși țin de suflet, acesta nu le consideră ca fiind binele și răul, ci le vede sub o altă formă, a cărei impresie se leagă în creier cu cea de bine și de rău¹⁶⁰.

Articolul XCIV

Cum sînt provocate aceste pasiuni de binele și răul care țin numai de corp și în ce constă desfătarea¹⁶¹ și durerea

Astfel, cînd sîntem perfect sănătoși, iar vremea este mai senină ca de obicei, simțim în noi o veselie care nu provine din nici o funcție a înțelegerii, ci numai din impresiile pe care mișcarea spiritelor le provoacă în creier. Nu ne simțim triști în același fel, decît atunci cînd corpul ne este indispus, cu toate că noi nu știm să fie¹⁶². Astfel, desfătarea simțurilor este urmată atît de aproape de bucurie, iar durerea de tristețe încît majoritatea oamenilor nu le deosebesc deloc. Totuși ele sînt atît de diferite, încît uneori putem suporta durerile cu bucurie sau putem primi mîngîieri care ne displac¹⁶³. Dar cauza care face ca îndeobște bucuria să rezulte din desfătare este că tot ce se numește desfătare sau sentiment plăcut constă din faptul că obiectele simțurilor provoacă în nervi o anumită mișcare, care le-ar putea fi dăunătoare dacă aceștia nu ar avea destulă forță pentru a-i rezista sau corpul nu ar fi în bună rînduială. Ca urmare, se produce în creier o impresie care, fiind instituită de natură pentru a da mărturie despre această bună rînduială și despre această forță, le înfățișează sufletului ca pe un bine ce-i aparține prin faptul că sufletul este unit cu corpul; și astfel stîrnește în suflet bucuria¹⁶⁴. Cam același motiv ne face să avem în mod firesc plăcere simțîndu-ne frămîntați de tot felul de pasiuni, chiar și de tristețe și de ură, cînd aceste pasiuni sînt pricinuite doar de neobișnuitele aventuri pe care le vedem reprezentate la teatru sau de alte asemenea subiecte care, neputîndu-ne dăuna în nici un fel, par să desfete sufletul nostru, emoționîndu-l¹⁶⁵. Iar cau-

za care face ca durerea să producă în mod obișnuit tristețe este că sentimentul pe care-l numim durere provine totdeauna dintr-o acțiune atât de violentă, încît tulbură nervii. Fiind astfel instituit de natură pentru a-i semnaliza sufletului dauna pe care o suferă corpul datorită amintitei acțiuni și slăbiciunea lui de a nu-i fi putut rezista, acest sentiment i le înfățișează sufletului pe amîndouă ca pe niște rele care îi sînt totdeauna neplăcute, în afara cazurilor cînd ele pricinuiesc și un anume bine, pe care sufletul pune mai mult preț decît pe acele rele.

Articolul XCV

Cum pot fi provocate aceste pasiuni și de binele sau de răul pe care sufletul nu le observă, deși țin de el, ca de pildă plăcerea de a ne încumeta sau de a ne aminti de un rău care a trecut

Astfel, pentru oamenii tineri este adesea o plăcere să întreprindă lucruri anevoioase și să se expună la mari primejdii, chiar dacă nu se așteaptă la nici un cîștig sau la nici o glorie; gîndul că ceea ce întreprind este anevoios produce în creierul lor o impresie care, fiind legată de cele pe care le-ar putea concepe dacă s-ar gîndi că este un lucru bun să te simți destul de curajos, destul de norocos, destul de îndeminatic sau destul de puternic pentru a îndrăzni să te încumeți în asemenea măsură¹⁶⁶, este cauza pentru care ei simt plăcere în aceasta. Iar mulțumirea pe care o au bătrînii cînd își amintesc de relele prin care au trecut provine din faptul că își închipuie că este un lucru bun că au putut să-și ducă viața în pofida acestor rele.

Articolul XCVI

Care sînt mișcările sîngelui și ale spiritelor pricinuite de ale celor cinci pasiuni de mai sus

Cele cinci pasiuni pe care am început să le explic aici sînt atât de legate sau de opuse unele față de altele, încît este mai ușor să le examinăm pe toate im-

preună decît să tratăm separat despre fiecare, așa cum am tratat despre mirare. Iar cauza lor nu se află numai în creier, ca aceea a mirării, ci și în inimă, în splină, în ficat și în toate celelalte părți ale corpului, în măsura în care acestea servesc la producerea singelui și apoi a spiritelor. Căci deși toate venele mîină spre inimă singele pe care îl conțin, se întîmplă totuși cîteodată ca singele din unele vene să fie împins spre inimă cu mai multă putere decît cel din alte vene; se mai întîmplă și ca deschizăturile prin care singele intră în inimă sau cele prin care iese de aici să fie uneori mai lărgite sau mai îngustate decît în alte împrejurări¹⁶⁷.

Articolul XCVII

Principalele experiențe care servesc pentru cunoașterea acestor mișcări la iubire

Examinînd diversele modificări ale corpului nostru pe care experiența le pune în evidență în timp ce sufletul nostru este frămîntat de diverse pasiuni, observ în cazul iubirii, cînd ea este singură, adică atunci cînd nu este însoțită de nici o bucurie puternică, dorință sau tristețe, că bătăile pulsului sînt egale și de o amplitudine și o forță mult mai mare ca de obicei, că simțim o căldură blîndă în piept și că digestia alimentelor se face foarte grabnic în stomac. Așadar, pasiunea aceasta este favorabilă sănătății.

Articolul XCVIII

La ură

Constat, dimpotrivă, că la ură pulsul este inegal, de mai mică amplitudine și adesea mai rapid; simțim atunci în piept valuri de răceală amestecate cu un fel de căldură aspră și usturătoare; stomacul încetează să-și îndeplinească funcțiile, fiind predispus să vomeze și să verse alimentele mîncate, sau cel puțin să le degradeze și să le transforme în umori rele.

Articolul XCIX

La bucurie

La bucurie constat că pulsul este egal și mai grăbit ca de obicei, dar că nu este atât de puternic și de amplu ca în cazul iubirii; că simțim o căldură plăcută care nu se află numai în piept, ci se răspîndește în toate părțile externe ale corpului, odată cu sîngele pe care-l vedem venind din abundență în aceste părți; și că totodată pierdem uneori pofta de mîncare, din cauza că digestia se face mai slab ca de obicei¹⁶⁸.

Articolul C

La tristețe

La tristețe constat că pulsul este slab și lent și că simțim în jurul inimii ca un fel de lanțuri, care o string, și de sloiuri, care o îngheață și transmit răceala lor restului corpului; totuși uneori avem multă poftă de mîncare și simțim că stomacul nu încetează să-și facă datoria, în afară de cazul cînd tristețea este amestecată cu ură¹⁶⁹.

Articolul CI

La dorință

În sfîrșit, observ în cazul dorinței particularitatea că ea zguduie inima mai violent decît oricare altă pasiune și că oferă creierului mai multe spirite, care, trecînd de acolo în mușchi, fac ca toate simțurile să fie mai agere și toate părțile corpului mai mobile.

Articolul CII

Mișcarea singelui și a spiritelor la iubire

Aceste observații și multe altele a căror descriere ar fi prea lungă mi-au oferit prilejul de a reflecta¹⁷⁰ că, atunci cînd înțelegerea noastră își reprezintă un anu-

me obiect al iubirii, impresia pe care acest gând o produce în creier îndrumă spiritele animale, prin nervii din perechea a şasea¹⁷¹, spre muşchii aflaţi în jurul intestinelor şi al stomacului, în modul trebuincios pentru ca sucul alimentelor care se transformă în nou sînge să se îndrepte grabnic spre inimă, fără a se opri în ficat, şi fiind împins acolo cu mai multă forţă decît sîngele care se află în celelalte părţi ale corpului, să intre în inimă mai din belşug, provocînd acolo o căldură mai mare, din cauză că este mai grosolan decît cel care a fost rarefiat anterior de mai multe ori, fiindcă trecuse în repetate rînduri prin inimă. Aceasta face de asemenea ca el să trimită spre creier spirite ale căror părţi sînt mai mari şi mai agitate ca de obicei; iar aceste spirite, întărind impresia pe care a produs-o acolo primul gând despre obiectul vrednic de a fi iubit, obligă sufletul să se oprească asupra acestui gând; şi tocmai în aceasta constă pasiunea iubirii.

Articolul CIII

La ură

La ură, dimpotrivă, primul gând despre obiectul care pricinuieste aversiunea conduce astfel spiritele care se află în creier spre muşchii stomacului şi ai intestinelor, încît ele împiedică sucul alimentelor să se amestece cu sîngele, îngustînd toate deschizăturile prin care sucul obişnuieşte să se scurgă în sînge. De asemenea, el le conduce astfel spre micii nervi ai splinei şi ai părţii inferioare a ficatului, unde se află receptaculul fierii, încît cantităţile de sînge care de obicei sînt împinse spre acele locuri ies de acolo şi curg spre inimă împreună cu sîngele care se află în ramurile venei cave. Faptul acesta determină mari inegalităţi în căldura inimii, deoarece sîngele care vine din splină abia dacă se încălzeşte şi se răreşte, în timp ce, dimpotrivă, cel care vine din partea inferioară a ficatului, unde se află întotdeauna fierrea, se încinge şi se dilată foarte repede¹⁷². Ca urmare, spiritele care merg spre creier au şi ele porţiuni foarte inegale şi mişcări foarte neobişnuite. Pentru acest motiv, ele întăresc ideile de ură

care se află imprimate acolo de mai-nainte și îndrumează sufletul spre gânduri care sînt pline de acrime și amărăciune.

Articolul CIV

La bucurie

La bucurie acționează nu atît nervii splinei, ai ficatului, ai stomacului sau ai intestinelor, cît cei aflați în tot restul corpului, în special nervul aflat în jurul orificiilor inimii, care, deschizînd și lărgind aceste orificii¹⁷³, permite singelui pe care ceilalți nervi îl mîină din vene spre inimă să intre și să iasă din inimă într-o cantitate mai mare ca de obicei. Și întrucît singele care intră atunci în inimă a mai trecut prin ea în repetate rînduri, venînd din artere în vene, el se dilată foarte ușor și produce spirite ale căror părți, fiind foarte egale și subtile, sînt în stare să producă și să întărească impresiile creierului care dau sufletului gânduri vesele și liniștite.

Articolul CV

La tristețe

La tristețe, dimpotrivă, deschizăturile inimii sînt foarte îngustate de micul nerv care le înconjoară, iar singele din vene nu este deloc agitat, ceea ce face ca el să se îndrepte foarte puțin spre inimă. Cu toate acestea, trecerile prin care sucii alimentelor curge din stomac și din intestine spre ficat rămîn deschise, ceea ce face ca pofta de mîncare să nu scadă deloc, în afară de cazurile cînd ura, care i se alătură adesea tristeții, le închide¹⁷⁴.

Articolul CVI

La dorință

În sfîrșit, trăsătura specifică a pasiunii dorinței este că voința pe care o avem de a dobîndi un bine oarecare sau de a evita un rău oarecare trimite grabnic spi-

ritele din creier spre toate părțile corpului care pot servi la acțiunile trebuincioase în acest scop, și în special spre inimă și părțile care îi furnizează acesteia cel mai mult sânge, pentru ca, primind un belșug mai mare ca de obicei, ea să trimită spre creier o cantitate mai mare de spirite, atât pentru a întreține și a întări acolo ideea acestei voințe, cât și pentru a trece de acolo în toate organele de simț și în toți mușchii care pot fi folosiți pentru a obține ceea ce dorim.

Articolul CVII

Care este cauza acestor mișcări la iubire

Eu deduc explicația tuturor acestor fenomene din ce s-a spus mai sus, și anume că există o asemenea legătură între sufletul și corpul nostru, încît odată ce am unit o acțiune corporală oarecare cu un gând oarecare, ulterior nici unul dintre ele nu ni se mai înfățișează fără ca să se înfățișeze și celălalt. Așa cum se observă la cei care au luat cu mare aversiune o oarecare băutură de leac fiind bolnavi, ca după aceea să nu mai poată bea sau mîncă ceva care seamănă la gust cu această băutură fără a resimți din nou aceeași aversiune. Tot astfel, ei nu se pot gândi la aversiunea pe care o au pentru medicamente fără ca același gust să nu le revină în gînd¹⁷⁵. Căci am impresia că primele pasiuni pe care le-a cunoscut sufletul nostru cînd a început să fie legat de trupul nostru trebuie să fi constat în aceea că uneori singele sau un alt suc care intra în inimă era un aliment mai potrivit decît cel obișnuit pentru a întreține acolo căldura, care este principiul vieții, din care cauză sufletul își însușea cu voință acest aliment, adică îl iubea; și totodată spiritele se scurgeau din creier spre mușchii care puteau să apese sau să agite porțiunile din care alimentul venise spre inimă, spre a face ca acestea să-i trimită o mai mare cantitate; iar aceste porțiuni erau stomacul și intestinele, a căror frămîntare face să crească pofta de mîncare, ca și ficatul și plămînul, pe care mușchii dia-

fragmei îi pot apăsa. Iată de ce totdeauna o asemenea mișcare a spiritelor a însoțit de atunci pasiunea iubirii¹⁷⁶.

Articolul CVIII

La ură

Uneori, dimpotrivă, spre inimă venea vreun suc neobișnuit, care nu era capabil să întrețină căldura sau care putea chiar să o stingă, din care cauză spiritele ce urcau de la inimă spre creier provocau în suflet pasiunea urii. Totodată aceste spirite mergeau de la creier spre nervii care puteau împinge sînge din splină și din micile vene ale ficatului spre inimă, pentru a împiedica acel suc dăunător să pătrundă acolo, cit și spre nervii care puteau să împingă același suc spre intestine și spre stomac, iar uneori chiar să silească stomacul să-l vomeze. Așa se face că aceleași mișcări însoțesc de obicei pasiunea urii. Se poate vedea cu ochiul că în ficat există un număr de vene sau canale destul de largi prin care sucul alimentelor poate să treacă din vena portă în vena cavă și de acolo în inimă, fără a se opri deloc în ficat¹⁷⁷; dar există tot acolo și o puzderie de alte vene și canale mai mici, în care el se poate opri și care conțin totdeauna sînge de rezervă, așa cum face și splina; acest sînge, fiind mai grosolan decît cel din alte părți ale corpului, poate servi mai bine drept aliment focului care se află în inimă, atunci cînd stomacul și intestinele omit să-l alimenteze.

Articolul CIX

La bucurie

S-a mai întîmplat citeodată, la începutul vieții noastre, ca sîngele conținut în vene să fie un aliment destul de potrivit pentru a întreține căldura inimii și ca venele să-l conțină într-o asemenea cantitate, încît inima să nu mai aibă nevoie să-și procure hrană din altă parte. Aceasta a provocat în suflet pasiunea bucuriei¹⁷⁸ și a făcut totodată ca orificiile inimii să se deschidă mai

mult decît de obicei și ca spiritele, scurgîndu-se în abundență din creier nu numai în nervii care servesc la deschiderea acestor orificii, dar și îndeobște în toți ceilalți nervi care împing sîngele din vene spre inimă, să nu-l lase să se întoarcă din ficat, din splină, din intestine și din stomac; drept care aceleași mișcări însoțesc bucuria.

Articolul CX

La tristețe

Uneori s-a întîmplat ca, dimpotrivă, corpul să ducă lipsă de hrană, ceea ce trebuie să-i fi pricinuit sufletului prima sa tristețe, dacă această tristețe nu a fost cumva unită cu ura¹⁷⁹. Însuși acest lucru a mai făcut ca orificiile inimii, neprimind decît puțin sînge, să se îngusteze și ca o parte destul de însemnată din sînge să vină de la splină, aceasta fiind un fel de ultim rezervor care servește la furnizarea de sînge pentru inimă, atunci cînd ea nu primește destul din altă parte. Iată de ce mișcările spiritelor și ale nervilor care servesc să îngusteze astfel orificiile inimii și să aducă în inimă sînge din splină însoțesc totdeauna tristețea.

Articolul CXI

La dorință

În sfîrșit, primele dorințe pe care sufletul a putut să le aibă atunci cînd se unise de curînd cu corpul au fost toate de a primi lucrurile care îi erau favorabile și de a le respinge pe acelea care îi erau dăunătoare. Tocmai în acest scop spiritele au început de atunci să miște toți mușchii și toate organele de simț în toate felurile în care le pot mișca. Iată cauza pentru care astăzi, cînd sufletul dorește un lucru oarecare, tot corpul devine mai sprinten și mai pornit să se miște decît este obișnuit în lipsa unei asemenea dorințe. Iar cînd se întîmplă, din vreo altă pricină, ca și corpul să fie într-o asemenea dispoziție, aceasta face dorințele sufletului mai puternice și mai fierbinți.

Articolul CXII

Care sînt semnele exterioare ale acestor pasiuni

Ce am arătat aici este de ajuns pentru înțelegerea cauzei diferențelor de puls și a tuturor celorlalte proprietăți pe care le-am atribuit mai sus acestor pasiuni, fără să mai fie nevoie să mă opresc pentru explicații suplimentare. Dar întrucît am semnalat în cazul fiecăreia numai ce se poate observa atunci cînd ea se manifestă singură și ce servește la cunoașterea mișcărilor singelui și ale spiritelor care le produc, îmi mai rămîne să tratez despre unele semne exterioare care le însoțesc obișnuit și care se observă mult mai bine atunci cînd cîteva pasiuni se amestecă între ele, cum se întîmplă în mod curent¹⁸⁰, decît atunci cînd ele se manifestă separat. Dintre aceste semne, cele mai importante sînt acțiunile ochilor și ale feței, schimbările de culoare, tremurăturile, moleșeala, leșinul, risul, lacrimile, gemetele și suspinele¹⁸¹.

Articolul CXIII

Despre acțiunile ochilor și ale feței

Nu există nici o pasiune care să nu se rădească printr-o anumită acțiune specifică a ochilor. Și lucrul acesta este atît de evident în unele cazuri, încît chiar și slugile cele mai proaste pot observa în ochii stăpînului dacă acesta este supărat pe ele sau nu. Dar cu toate că aceste acțiuni ale ochilor le observăm cu ușurință și cu toate că știm care este semnificația lor, nu este lesne să le descriem, din cauză că fiecare este compusă din mai multe modificări care intervin în mișcarea și forma ochilor, modificări atît de specifice și atît de mici încît fiecare dintre ele nu poate fi observată separat, deși ceea ce rezultă din combinarea lor este foarte ușor de observat. Se poate spune cam tot același lucru despre acțiunile feței, care și ele însoțesc pasiunile. Căci, cu toate că sînt mai intense decît acțiunile ochilor, este totuși greu să le distingem; iar ele

se deosebesc atît de puţin, încît sînt oameni care cînd plîng fac aproape aceeaşi figură pe care o fac alţii cînd rîd. Este adevărat că sînt unele acţiuni ale feţei destul de expresive, precum ridurile de pe frunte la mînie şi anumite mişcări ale nasului şi ale buzelor, la indignare sau la batjocură. Dar ele par să fie nu atît naturale, cît voluntare¹⁸². În general, toate acţiunile, atît ale feţei, cît şi ale ochilor, pot fi modificate de către suflet atunci cînd, vrînd să-şi ascundă pasiunea, acesta îşi imaginează cu vigoare una contrarie; astfel că ne putem servi tot atît de bine de aceste acţiuni pentru a ne ascunde pasiunile, ca şi pentru a le destăinui¹⁸³.

Articolul CXIV

Despre schimbările de culoare

Nu ne putem abţine atît de uşor să nu roşim sau să nu pălim, atunci cînd o pasiune ne împinge către aceasta. Căci asemenea modificări, spre deosebire de cele de mai înainte, nu depind de nervi şi de muşchi, ci provin mai nemijlocit din inimă, care poate fi numită izvorul pasiunilor, deoarece pregăteşte sîngele şi spiritele pentru a le da naştere. Este deci sigur că culoarea feţei se datoreşte doar singelui, care, curgînd neconţinut de la inimă prin artere în toate venele şi din toate venele în inimă, colorează mai mult sau mai puţin obrazul, după cum umple mai mult sau mai puţin vinişoarele aflate spre suprafaţa acestuia¹⁸⁴.

Articolul CXV

Cum ne face bucuria să roşim

Astfel, bucuria dă feţei o culoare mai vie şi mai rumenă, deoarece, deschizînd zăgazurile inimii, face ca sîngele să curgă mai iute prin toate venele şi, devenind mai cald şi mai subţire, să umfle moderat toate părţile feţei, ceea ce îi dă acesteia un aer mai rîzător şi mai vesel.

Articolul CXVI

Cum ne face tristețea să pălim

Tristețea, dimpotrivă, îngustînd orificiile inimii, face ca sîngele să curgă mai încet prin vene, și, devenind mai rece și mai gros, să aibă nevoie de mai puțin loc în ele; astfel că, retrăgîndu-se în venele cele mai largi, care sînt cele mai apropiate de inimă, sîngele părăsește venele cele mai îndepărtate. Dintre ele mai vizibile fiind cele ale feței, aceasta apare palidă și descărnată, mai ales cînd tristețea este mare sau cînd ne cuprinde grabnic, cum se întîmplă la spaimă, a cărei surpriză întărește acțiunea care strînge inima.

Articolul CXVII

În ce fel roșim adesea cînd sîntem triști

Se întîmplă însă adesea să nu pălim cînd sîntem triști, ci, dimpotrivă, să ne înroșim. Faptul acesta trebuie atribuit celorlalte pasiuni care se asociază cu tristețea, cum sînt iubirea sau dorința, iar uneori și ura. Căci aceste pasiuni, încălzind sau agitînd sîngele care vine din ficat, din intestine și din alte părți interne, împing sîngele spre inimă și de acolo, prin artera cea mare, spre venele feței, fără ca tristețea, care strînge din toate părțile orificiile inimii, să poată împiedica aceasta, în afară de cazurile cînd este mult prea puternică. Dar chiar dacă este moderată, tristețea împiedică lesne sîngele astfel ajuns în venele feței să coboare spre inimă, în timp ce iubirea, dorința sau ura împing spre față alt sînge din părțile interioare. Iată pentru ce acest sînge, fiind oprit în jurul feței, o face roșie, chiar mai roșie decît la bucurie, deoarece culoarea singelui este cu atît mai vizibilă cu cît el curge mai puțin repede, precum și fiindcă astfel se poate aduna în venele feței mai mult ca atunci cînd orificiile inimii sînt mai deschise¹⁸⁵; lucru care se întîmplă mai ales cînd ne este rușine, aceasta fiind compusă din iubire de sine și dintr-o dorință puternică de a evita dezonoarea

actuală, ceea ce face ca sîngele din părțile interne să vină spre inimă, iar apoi de acolo, prin artere, spre față, — precum și dintr-o tristețe moderată, care împiedică acest sînge să se întoarcă spre inimă. Același lucru se întîmplă, de obicei, și cînd plîngem. Căci, așa cum voi arăta mai jos, cele mai multe lacrimi sînt pricinuite de iubirea unită cu tristețea. Și tot același lucru se întîmplă la mînie, cînd adesea o bruscă dorință de răzbunare se amestecă cu iubirea, ura și tristețea.

Articolul CXVIII

Despre tremurături

Tremurăturile au două cauze diferite: una constă în faptul că uneori vin prea puține spirite din creier în nervi, iar cealaltă că uneori vin prea multe spirite, încît nu se pot închide bine tocmai micile treceri din mușchi care, cum s-a arătat în articolul XI, trebuie să fie închise pentru a determina mișcările membrilor. Prima cauză apare la tristețe și la frică, precum și atunci cînd tremurăm de frig; căci aceste pasiuni, la fel ca și răceala aerului, pot îngroșa sîngele atît de mult, încît el să nu mai furnizeze destule spirite creierului, pentru a fi trimise în nervi. Cauza cealaltă apare adesea la cei care doresc cu înfocare un lucru, la cei care sînt cuprinși de o puternică mînie, precum și la oamenii beți; căci aceste două pasiuni, ca și vinul, fac uncori să meargă în creier atîtea spirite, încît ele nu mai pot fi conduse în bună rînduială de acolo în mușchi.

Articolul CXIX

Despre moleșeală

Moleșeala este o dispoziție resimțită în toate membrele de a ne destinde și de a rămîne nemișcați. Ea provine, ca și tremurătura, din faptul că în nervi nu se deplasează spirite îndeajuns, dar printr-un alt mecanism: căci tremurătura se datorește faptului că nu sînt destule spirite în creier pentru a asculta de dispozițiile glandei, cînd ea le împinge spre un mușchi oarecare,

în timp ce moleșeala provine din faptul că glanda nu le mai obligă să meargă de preferință spre anumiți mușchi¹⁸⁶.

Articolul CXX

Cum este pricinuită moleșeala de iubire și de dorință

Pasiunea care produce îndeobște acest efect este iubirea unită cu dorința de a avea un lucru a cărui dobândire nu este imaginată ca fiind posibilă în prezent. Căci iubirea ocupă într-atâta sufletul cu contemplarea obiectului iubit, încît sufletul folosește toate spiritele care se află în creier pentru ca să-i înfățișeze imaginea acestui obiect și oprește toate mișcările glandei care nu slujesc acestui scop. Cît privește dorința, trebuie să observăm că proprietatea pe care i-am atribuit-o de a face corpul mai dinamic¹⁸⁷ nu i se potrivește decît atunci cînd ne închipuim că obiectul dorit se prezintă astfel încît să putem face de îndată ceva care să servească la dobîndirea lui. Căci dacă, dimpotrivă, ne închipuim că este imposibil să facem îndată ceva care să fie de folos în această privință, întreaga agitație a dorinței rămîne în creier, fără a trece în vreun fel în nervi; și fiind în întregime folosită pentru a întări în creier ideea obiectului dorit, ea lasă moleșit restul corpului.

Articolul CXXI

Moleșeala poate fi pricinuită și de alte pasiuni

Este adevărat că ura, tristețea și chiar bucuria pot pricinui și ele o anumită moleșeală cînd sînt foarte violente, deoarece ele ocupă în întregime sufletul cu examinarea obiectului lor¹⁸⁸, mai ales cînd se unesc cu dorința de a avea un lucru pentru a cărui dobîndire nu putem face nimic în prezent. Dar fiindcă ne oprim mult mai mult, pentru a le examina, la obiectele pe care ni le alăturăm cu voință, decît la acelea pe care le sepa-

răm de noi sau la altele, și fiindcă moleșeala nu se datorește deloc surprizei, ci are nevoie de un timp oarecare pentru a se produce, ea se întâlnește într-o măsură mult mai mare în iubire decât în toate celelalte pasiuni.

Articolul CXXII

Despre leșin

Leșinul nu este prea departe de moarte. Căci murim când focul care se află în inimă se stinge cu totul, iar atunci când este înăbușit, astfel încît mai păstrează unele rămășițe de căldură, care mai tîrziu pot să-l reaprindă¹⁸⁹, doar leșinăm. Există cîteva indispoziții ale corpului care ne pot face să cădem într-o asemenea sfîrșeală; dar dintre pasiuni se constată că numai o bucurie extremă ne poate face să leșinăm. Modul în care se produce un asemenea efect constă în aceea că, deschizînd neobișnuit de mult orificiile inimii, sîngele din vene intră în inimă atît de brusc și în cantitate atît de mare, încît căldura nu-l poate rarefia destul de repede pentru a ridica micile pielîțe care închid intrările acestor vene¹⁹⁰. Ca urmare, sîngele înăbușă focul pe care obișnuiește să-l întrețină atunci când intră în inimă doar cu măsură.

Articolul CXXIII

De ce nu leșinăm din pricina tristeții

S-ar părea că o mare tristețe care survine pe neașteptate ar trebui să strîngă orificiile inimii în asemenea măsură, încît și ea să poată stinge focul acesteia. Totuși, nu observăm deloc să se întîmple așa ceva sau, dacă se întîmplă, asta este foarte rar. Motivul este, cred, acela că în inimă nu se poate nicidecum afla atît de puțin sînge încît să nu fie de ajuns pentru a întreține căldura, cînd orificiile sale sînt aproape închise.

Articolul CXXIV

Despre rîs

Risul constă în aceea că sîngele care vine din cavitatea dreaptă a inimii prin vena arterioasă, umflînd plămînii brusc și de mai multe ori, face ca aerul pe care ei îl conțin să fie silit să iasă de aici năvalnic prin beregată, unde produce un sunet nearticulat și hohotitor. Atît plămînii, care se umflă, cît și acest aer, care iese, presează toți mușchii diafragmei, ai pieptului și ai gîtului, ceea ce pune în mișcare mușchii feței, care sînt legați în vreun fel de aceștia, iar această acțiune a feței, împreună cu acel sunet nearticulat și hohotitor, poartă denumirea de rîs.

Articolul CXXV

De ce nu însoțește rîsul bucuriile cele mai mari

Dar deși se pare că rîsul este unul din semnele principale ale bucuriei, aceasta nu poate totuși să-l pricinuiască decît atunci cînd este doar moderată și cînd ea se combină cu oarecare mirare sau ură. Căci aflăm din experiență că atunci cînd sîntem nemaipomenit de bucuroși, motivul acestei bucurii nu ne face niciodată să izbucnim în rîs¹⁹¹. Ba chiar nu putem fi atît de lesne îndemnați să izbucnim în rîs dintr-o altă pricină ca atunci cînd sîntem triști. Explicația este că, la marile bucurii, plămînul este totdeauna atît de plin de sînge, încît nu poate fi umflat mai tare nici prin eforturi repetate.

Articolul CXXVI

Care sînt principalele cauze ale rîsului

Nu pot să indic decît două cauze care fac ca plămînul să se umfle brusc în felul acesta. Prima este surpriza prilejuită de mirare, care, fiind unită cu bucuria, poate să deschidă atît de grabnic orificiile inimii,

încît o mare abundență de sînge, intrînd deodată în partea dreaptă a inimii prin vena cavă, se rarefiază acolo și trecînd în plămîn prin vena arterioasă îl umflă. Cauza cealaltă este amestecul cu un lichid oarecare, ceea ce mărește rarefierea singelui. Consider că acest rol îl poate avea numai partea cea mai fluidă a singelui care vine din splină și care, fiind împinsă spre inimă de o ușoară emoție de ură, la care se adaugă surpriza mirării, și amestecîndu-se în inimă cu singele care vine din alte părți ale corpului, sînge pe care bucuria îl pune să intre din belșug aici, poate face ca acest sînge să se dilate mult mai mult ca de obicei. Este ceea ce se întîmplă și cu alte lichide care, puse la foc, își măresc brusc volumul cînd turnăm puțin oțet în vasul în care se află ele. Căci partea cea mai fluidă a singelui care vine din splină are o natură asemănătoare cu a oțetului¹⁹². Experiența ne mai arată că, în toate împrejurările cînd se produce acest rîs cu hohote, care vine din plămîn, există totdeauna un mic motiv de ură sau cel puțin de mirare. Iar cei care nu au splina prea sănătoasă sînt predispuși nu numai să fie mai triști, dar și, din cînd în cînd, mai veseli și mai dispuși să ridă decît alții, deoarece splina trimite două feluri de sînge spre inimă: unul foarte dens și grosolan, care pricinuieste tristețe, celălalt foarte fluid și fin, care pricinuieste bucurie¹⁹³. Și adesea, după ce am rîs mult, ne simțim înclinați în mod firesc spre tristețe, întrucît partea cea mai fluidă a singelui provenită din splină fiind epuizată, îi urmează spre inimă partea cealaltă, mai grosolană.

Articolul CXXVII

Care este cauza rîsului la indignare

Risul care însoțește uneori indignarea este de obicei artificial și prefăcut. Dar atunci cînd este natural pare să provină din bucuria pe care o simțim văzînd că nu putem fi jigniți de răul de care ne indignăm, precum și din faptul că sîntem surprinși de noutatea acestui rău sau de întîlnirea neașteptată cu el. La aceasta con-

tribuie deci bucuria, ura și mirarea¹⁹⁴. Cred totuși că risul se poate produce și fără nici o bucurie, prin intervenția doar a aversiunii, care trimite sîngele din splină spre inimă, unde este rarefiat și împins de acolo în plămîn, pe care-l umflă cu ușurință, cînd îl găsește aproape golit. În general, tot ce poate umfla brusc plămînul în acest fel determină manifestarea exterioară a risului, în afară de cazul că tristețea o transformă în cea a gemetelor și a strigătelor care însoțesc lacrimile. Bunăoară, Vives¹⁹⁵ scrie despre sine însuși că, după ce a stat o perioadă îndelungată fără să mănînce, primele îmbucături pe care le punea în gură îl sileau să rîdă*; aceasta putea să se datoreze faptului că plămînul său, golit de sînge din cauza lipsei de hrană, era umflat brusc de primul suc care trecea din stomacul lui spre inimă, și că simpla imagine a mîncatului putea să ducă la așa ceva, mai înainte chiar ca sucul alimentelor pe care le mîncea să fi ajuns la inimă.

Articolul CXXVIII

Despre originea lacrimilor

Așa cum risul nu este niciodată pricinuit de bucuriile cele mai mari, la fel și lacrimile nu provin niciodată dintr-o foarte mare tristețe, ci numai dintr-o tristețe moderată și însoțită sau urmată de un sentiment de iubire sau, eventual, de bucurie. Pentru a înțelege bine originea lacrimilor trebuie să observăm că, deși din toate părțile corpului nostru iese neconținut o cantitate de vapori, nu există totuși nici o parte a corpului din care să iasă atîția vapori ca din ochi, din pricina mărimii nervilor optici¹⁹⁷ și a mulțimii de mici artere prin care vaporii ajung la ochi. Așa cum sudoarea este alcătuită doar din vaporii care, ieșind din alte părți, se transformă în apă pe suprafața acestora, la fel lacrimile se formează din vaporii care ies din ochi.

* J. L. Vives, 3. de Anima, cap. de Risu¹⁹⁶.

Articolul CXXIX

Despre modul cum se prefac vaporii în apă

În lucrarea *Meteorii*¹⁹⁸, explicînd cum vaporii din aer se transformă în ploaie, am arătat că aceasta se întîmplă cînd ei sînt mai puțin agitați sau mai abundenți ca de obicei; la fel cred că vaporii care ies din corp, dacă sînt mult mai puțin agitați ca de obicei, chiar dacă nu sînt prea abundenți, se transformă totuși în apă. Aceasta este cauza sudorilor reci provenite uneori din slăbiciune, cînd sîntem bolnavi. Și cred că atunci cînd vaporii sînt mult mai abundenți, nefiind însă totodată mai agitați, ei se transformă tot în apă. Aceasta este cauza sudorii care se produce cînd depunem un efort oarecare. Dar atunci ochii nu asudă deloc, deoarece în timpul eforturilor corpului majoritatea spiritelor se îndreaptă spre mușchii care servesc pentru a-l mișca, și doar puține merg prin nervul optic la ochi. Căci una și aceeași materie alcătuiește sîngele, cînd ea se află în vene sau în artere, și spiritele, cînd ea se află în creier, în nervi și în mușchi, și vaporii, cînd ea iese din corp sub formă de aer, și, în sfîrșit, sudoarea sau lacrimile, cînd ea se îngroașă sub formă de apă pe suprafața corpului sau a ochilor.

Articolul CXXX

Cum ceea ce produce durere în ochi îi face să plîngă

Pot deosebi numai două cauze care fac ca vaporii ce ies din ochi să se prefacă în lacrimi. Prima este schimbarea, datorită unui accident oarecare, a formei porilor prin care ei trec, căci lucrul acesta, întîrziind mișcarea vaporilor și schimbînd ordinea lor, poate face ca ei să se transforme în apă. Astfel este suficient ca un pai să cadă în ochi pentru a-i stoarce cîteva lacrimi, din cauză că, provocînd în ochi durere, el schimbă poziția porilor săi; întrucît unii pori devin mai strîmți, particulele de vaporii trec prin ei mai încet, pe cînd mai-nainte aceste particule ieșeau din pori la o distanță

egala unele de altele, și astfel rămîneau separate, acum ele se întîlnesc, din pricină că ordinea porilor a fost tulburată, drept care se unesc și se transformă astfel în lacrimi.

Articolul CXXXI

Cum plîngem din pricina tristeții

Cealaltă cauză este tristețea urmată de iubire, de bucurie sau, în general, de o cauză oarecare ce face ca inima să împingă mult sînge prin artere. Este nevoie pentru aceasta de tristețe, fiindcă răcind tot sîngele, îngustează porii ochilor. Dar intrucît, pe măsură ce îi îngustează, micșorează și cantitatea de vapori pe care ei trebuie să-i lase să treacă, producerea lacrimilor nu mai este posibilă, dacă în același timp cantitatea acestor vapori nu este sporită de o altă cauză oarecare. Și nu există ceva care să o sporească mai mult decît sîngele care este trimis spre inimă în pasiunea iubirii. De aceea observăm că cei triști nu varsă neîncetat lacrimi, ci numai la intervale, atunci cînd meditează din nou asupra obiectelor pe care le îndrăgesc.

Articolul CXXXII

Despre gemetele care însoțesc lacrimile

Atunci și plămîinii sînt uneori umflați brusc de marea cantitate a sîngelui care intră în ei și alungă aerul pe care-l conțineau, iar acesta, ieșind prin beregată, dă naștere la gemetele și strigătele care, de regulă, însoțesc lacrimile. Aceste strigăte sînt de obicei mai ascuțite decît cele care însoțesc rîsul, cu toate că se produc cam în același fel. Explicația stă în faptul că nervii care servesc la lărgirea sau la îngustarea organelor vocii, pentru a o face pe aceasta mai groasă sau mai ascuțită, fiind legați cu nervii care deschid orificiile inimii la bucurie și le îngustează la tristețe, fac ca și aceste organe să se lărgască sau să se îngusteze concomitent.

Articolul CXXXIII

De ce copiii și bătrînii plîng ușor

Copiii și bătrînii sînt mai porniți să plîngă decît oamenii de vîrstă mijlocie, dar pentru motive diferite. Bătrînii plîng adesea de duioșie și de bucurie. Căci aceste două pasiuni îmbinîndu-se, trimit mult sînge în inima bătrînilor și de acolo mulți vapori spre ochii lor; iar agitația acestor vapori este într-atît de întîrziată de răceala care face parte din natura lor¹⁹⁹, încît vaporii se transformă ușor în lacrimi, măcar că mai-nainte nu se manifestase nici o tristețe. Iar dacă unii bătrîni plîng foarte ușor și de supărare, nu atît temperamentul corpului lor, cît cel al spiritului lor²⁰⁰ îi predispune la aceasta; căci așa se întîmplă numai cu cei atît de slabi, încît se lasă în întregime copleșiți de micile motive de durere, de teamă sau de milă. Același lucru se întîmplă cu copiii, care nu plîng niciodată de bucurie, ci mai ales de tristețe, chiar cînd aceasta nu e însoțită de iubire²⁰¹; căci ei au totdeauna destul sînge pentru a produce mulți vapori, care se transformă în lacrimi, cînd mișcarea lor este întîrziată de tristețe.

Articolul CXXXIV

De ce unii copii pălesc în loc să plîngă

Există totuși unii copii care, în loc să plîngă, pălesc cînd sînt supărați²⁰². Ceea ce poate fi indiciul unei judecăți și al unui curaj excepțional din partea lor, anume atunci cînd aceasta se datorește faptului că ei își dau seama de proporțiile răului și se pregătesc pentru o împotrivire dîră, asemenea celor mai în vîrstă. De obicei aceasta este însă un semn de caracter rău, anume cînd provine din pornirea lor către ură sau către frică; căci acestea sînt pasiuni care micșorează materialul²⁰³ lacrimilor. Vedem, dimpotrivă, că aceia care plîng foarte ușor sînt inclinați către iubire și milă.

Articolul CXXXV

Despre suspine

Cauza suspinelor diferă mult de cea a lacrimilor, deși, la fel ca lacrimile, suspinele presupun tristețe²⁰⁴. Căci dacă ne vine să plîngem cînd plămîinii sînt plini de sînge, ne vine să suspinăm cînd ei sînt aproape go-liți și cînd imaginea unei speranțe sau a unei bucurii deschide orificiul arterei venoase pe care îl îngustase tristețea. Pentru că atunci, puținul sînge care rămîne în plămîni năvălește brusc în partea stîngă a inimii prin artera venoasă, fiind împins acolo de dorința de a dobîndi această bucurie, dorință care agită concomitent toți mușchii diafragmei și ai pieptului, iar aerul este împins de îndată prin gură în plămîni, pentru a umple acolo locul lăsat de sînge²⁰⁵. Și tocmai aceasta numim suspinare.

Articolul CXXXVI

Cui se datoresc efectele pasiunilor care sînt specifice anumitor oameni

Dealtminteri, pentru a completa în puține cuvinte ceea ce se mai poate spune cu privire la diversele efecte sau la diversele cauze ale pasiunilor, mă voi mulțumi să repet principiul pe care se bazează tot ce am scris, și anume că între sufletul și corpul nostru există o asemenea legătură, încît dacă o dată am unit o acțiune corporală cu un gînd oarecare, fiecare dintre acestea două nu ni se mai înfățișează după aceea fără să se înfățișeze și celălalt; și că nu totdeauna unim aceleași acțiuni cu aceleași gînduri²⁰⁶. Aceasta este de ajuns pentru a da socoteală de toate lucrurile pe care fiecare le poate observa ca fiind aparte la el însuși și la alții în legătură cu problema de față, lucruri care nu au fost explicate aici. De pildă, este lesne să înțelegem că ciudatele aversiuni ale unor oameni care nu suferă mirosul de trandafiri, prezența unei pisici sau alte lucruri asemănătoare nu se datoresc decît faptului că la

Începutul vieții lor fuseseră foarte supărați de unele obiecte de felul acesta sau împărtășiseră simțămintele mamei lor, care fusese supărată de ele fiind gravidă. Căci este sigur că există o legătură între toate emoțiile mamei și acelea ale copilului care se află în pîn-tecele ei, așa încît ceea ce supără pe unul este vătămător și pentru celălalt²⁰⁷. Mirosul de trandafiri poate să fi pricinuit o mare durere de cap copilului, pe cînd se afla încă în leagăn, sau pisica poate să-l fi speriat tare, fără ca cineva să fi observat aceasta și nici el să-și poată aminti mai tîrziu despre această întîmplare, cu toate că ideea de aversiune pe care a avut-o atunci față de acești trandafiri sau față de această pisică rămîne imprimată în creierul său pînă la sfîrșitul vieții²⁰⁸.

Articolul CXXXVII

*Despre folosința celor cinci pasiuni explicate aici,
în măsura în care ele se referă la corp*

După ce am dat definițiile iubirii, urii, dorinței, bucuriei și tristeții și după ce am tratat despre toate mișcările corporale care le pricinuiesc sau le însoțesc, nu ne mai rămîne decît să examinăm aici folosința lor. În această privință trebuie observat că, așa cum a statornicit natura, ele se referă toate la corp și sînt date sufletului numai în măsura în care acesta este legat de corp; drept urmare, folosința lor firească este aceea de a îndemna sufletul să consimtă și să contribuie la acțiunile care pot servi la conservarea corpului sau pentru a-l face într-un fel oarecare mai perfect²⁰⁹. Iar în acest sens, tristețea și bucuria sînt primele două folosite²¹⁰. Căci sufletul este imediat prevenit despre lucrurile care-i sînt dăunătoare corpului numai de senzația de durere pe care o încearcă și care produce în el mai întîi pasiunea tristeții, apoi ura pentru ceea ce a pricinuit această durere și în al treilea rînd dorința de a se elibera de ea. În același fel, sufletul este imediat prevenit despre lucrurile folositoare corpului numai printr-o anume desfătare, care stîrnește în el bucuria și dă naștere apoi iubirii pentru ceea ce se presupune a fi

cauza ei și, în sfârșit, dorinței de a dobîndi ceea ce ne poate face să persistăm în această bucurie sau să mai gustăm apoi una asemănătoare. De unde se vede că toate cinci sînt foarte folositoare pentru corp și chiar că tristețea se află într-un fel pe primul loc, fiind mai necesară decît bucuria, iar ura decît iubirea, deoarece este mai important să respingem lucrurile dăunătoare și care pot distruge²¹¹, decît să dobîndim ceea ce adaugă vreo perfecțiune fără de care putem subzista.

Articolul CXXXVIII

Despre neajunsurile acestor pasiuni și mijloacele de a le remedia

Deși această folosință a pasiunilor este cea mai firească pe care o pot avea ele și deși toate animalele lipsite de rațiune își duc viața numai prin mișcări corporale asemănătoare celor care, la noi, urmează de obicei acestor pasiuni²¹² și pe care ele îndeamnă sufletul nostru să le consimtă, totuși această folosință a pasiunilor nu este totdeauna bună, deoarece există o serie de lucruri dăunătoare corpului care nu pricinuiesc la început nici o tristețe sau provoacă chiar bucurie, așa cum există altele de folos corpului, deși la început sînt stînjenitoare²¹³. Pe lîngă aceasta, ele fac ca atît binele, cît și răul pe care ni le înfățișează să apară aproape totdeauna mai mari și mai importante decît sînt; drept care ele ne îndeamnă să-l căutăm pe primul și să-l evităm pe celălalt cu mai mult zel și cu mai multă grijă decît s-ar cuveni²¹⁴; așa cum vedem animalele amăgite adesea de momeală că, pentru a evita rele mai mici, se aruncă în altele mai mari. De aceea trebuie să ne servim de experiență și de rațiune pentru ca să deosebim binele de rău și să cunoaștem justa lor valoare, spre a nu-l confunda pe unul cu celălalt și a nu ținti necumpătat către ceva zadarnic²¹⁵.

Articolul CXXXIX

Despre folosința aceluiași pasiuni în măsura în care ele aparțin sufletului, și în primul rând despre iubire

Cele de mai sus ar fi de ajuns dacă am avea în noi doar corpul sau dacă el ar fi partea noastră cea mai bună; dar întrucît corpul nu este decît partea noastră cea mai puțin însemnată, trebuie să examinăm pasiunile mai ales în măsura în care ele aparțin sufletului, în raport cu care iubirea și ura provin din cunoașterea²¹⁶ și preced bucuria și tristețea, în afară de cazul cînd acestea două din urmă țin locul cunoașterii, ale cărei varietăți sînt²¹⁷. Iar cînd această cunoaștere este adevărată, adică atunci cînd lucrurile pe care ea ne îndeamnă să le iubim sînt cu adevărat bune, iar cele pe care ne îndeamnă să le urim sînt cu adevărat rele, iubirea este neasemuit mai bună decît ura. Ea nu poate fi niciodată prea mare și totdeauna ne produce bucurie. Afirm că iubirea este cît se poate de bună pentru că, făcîndu-ne părtași ai adevăratului bine, ea ne desăvîrșește în aceeași măsură. Afirm de asemenea că iubirea nu poate fi niciodată prea mare, căci tot ceea ce poate face iubirea cea mai excesivă constă în a ne lega atît de perfect de acest bine, încît iubirea pe care noi o resimțim în mod aparte pentru noi înșine nu face nici o deosebire între noi și acel bine, ceea ce nu cred să poată fi vreodată rău²¹⁸. Ea este în mod necesar urmată de bucurie, deoarece ne înfățișează ceea ce iubim ca pe un bine care ne aparține.

Articolul CXL

Despre ură

Ura, dimpotrivă, oricît de mică, nu poate să nu fie dăunătoare. Și ea este totdeauna însoțită de tristețe. Spun, oricît de mică ar fi, deoarece nu există nici o acțiune determinată de ura față de rău la care să nu putem fi îndemnați într-o măsură și mai mare de dragostea pentru binele opus acestui rău, cel puțin cînd

acest bine și acest rău sînt îndeajuns de cunoscute. Căci recunosc că ura față de rău, care se manifestă, de fapt, prin durere, este necesară din punctul de vedere al corpului. Vorbesc însă aici numai despre ura care provine dintr-o cunoaștere mai clară și o raportez numai la suflet. Afirm de asemenea că ura este totdeauna însoțită de tristețe, deoarece răul nefiind decît o lipsire²¹⁹ nu poate fi conceput fără un subiect real în care să se afle; și nu există nici un lucru real care să nu aibă în sine ceva bun, așa încît ura care ne depărtează de un rău ne depărtează totodată de binele cu care acesta este legat, iar lipsirea de acest bine, fiind înfățișată sufletului nostru ca un neajuns care îi aparține lui, provoacă în el tristețe. De pildă, ura care ne depărtează de purtările rele ale unei persoane, ne depărtează totodată de convorbirea²²⁰ cu această persoană, în care altminteri am putea găsi ceva bun, lipsirea de acest lucru bun fiind supărătoare pentru noi. Și tot astfel, în orice altă ură se poate observa un motiv de tristețe.

Articolul CXLI

Despre dorință, bucurie și tristețe

Cît privește dorința este evident că atunci cînd ea provine dintr-o adevărată cunoaștere nu poate fi rea, cu condiția să nu fie excesivă și ca această cunoaștere s-o strunească²²¹. Este de asemenea evident că bucuria nu poate fi decît bună și că tristețea nu poate fi decît rea în ce privește sufletul²²². Căci întreaga neplăcere pe care sufletul o capătă din partea răului constă în tristețe, iar întreaga gustare a binelui care îi aparține sufletului, constă în bucurie. Astfel încît dacă nu am avea corp, aș îndrăzni să spun că nu ne-am prea putea deda iubirii și bucuriei, și nici nu am putea evita ura și tristețea²²³. Mișcările corporale care le însoțesc pot fi însă toate dăunătoare pentru sănătate cînd sînt foarte violente și, dimpotrivă, îi pot fi folositoare numai dacă sînt moderate.

Articolul CXLII

Despre bucurie și iubire comparate cu tristețea și ura

Pe de altă parte, dacă ura și tristețea trebuie să fie respinse de către suflet chiar atunci cînd ele purced dintr-o cunoaștere adevărată, cu atît mai mult trebuie să fie respinse cînd provin dintr-o părere falsă. Ne putem însă îndoi dacă iubirea și bucuria sînt bune sau nu cînd au un temei atît de rău; și se pare că, dacă facem abstracție de restul și nu avem în vedere decît ce reprezintă ele în sinea lor²²⁴, raportate la suflet, se poate spune că, deși bucuria este mai puțin durabilă, iar iubirea mai puțin prielnică decît atunci cînd au un temei mai bun, ele sînt totuși preferabile tristeții și urii care au un temei tot atît de rău. Astfel că în împrejurările vieții noastre, cînd nu putem evita riscul de a fi înșelați, procedăm totdeauna cu mult mai just înclinînd către pasiunile care tind spre bine decît către cele care au în vedere răul, chiar și numai pentru a-l evita. Și adesea chiar o falsă bucurie valorează mai mult decît o tristețe a cărei cauză este adevărată²²⁵. Dar nu îndrăznesc să spun același lucru despre iubire în raport cu ura. Căci atunci cînd ura este îndreptățită, ea ne îndepărtează numai de subiectul care conține răul de care este bine să fim despărțiți; în timp ce iubirea neîndreptățită ne leagă de lucruri care pot fi dăunătoare sau, cel puțin, de lucruri care nu merită să fie apreciate de noi așa cum le apreciem, ceea ce ne dezonorează și ne injosește²²⁶.

Articolul CXLIII

Despre aceleași pasiuni, în măsura în care ele se referă la dorință

Trebuie să subliniez în mod special că ce am spus despre aceste patru pasiuni nu este valabil decît atunci cînd ele sînt considerate în sine, făcînd abstracție de restul, și nu ne îndeamnă la nici o acțiune. Căci în măsura în care ele provoacă în noi dorința, prin mijlo-

cirea căreia ne strungă purtarea, este sigur că toate pasiunile care au o cauză falsă pot fi dăunătoare și că, dimpotrivă, toate cele a căror cauză este justă pot fi de folos²²⁷; ba chiar, cînd au un temei la fel de rău, bucuria este îndeobște mai dăunătoare decît tristețea, deoarece tristețea, insuflînd reținere și teamă, ne pre-dispune oarecum la prudență, în timp ce bucuria îi face nesocotiți și zvăpăiați pe cei care se lasă în voia ei.

Articolul CXLIV

Despre dorințele a căror îndeplinire nu depinde decît de noi

Dar întrucît aceste pasiuni nu ne pot îndemna la nici o acțiune decît prin mijlocirea dorinței pe care o stîrnesc, trebuie să avem o grijă deosebită de a struni această dorință; iată în ce constă folosul principal al moralei²²⁸. Dar așa cum arătam adineauri că dorința este totdeauna bună cînd rezultă dintr-o cunoaștere ade-vărată, la fel nu poate fi decît rea cînd este întemeiată pe o eroare. Și am impresia că eroarea pe care o să-vîrșim cel mai curent în ce privește dorința constă în aceea că nu deosebim îndeajuns lucrurile care depind în întregime de noi de cele care nu depind deloc de noi²²⁹. Căci despre lucrurile care depind numai de noi, adică de liberul nostru arbitru, este de ajuns să știm că sînt bune, pentru a le dori cu o înfocare cît se poate de mare; deoarece făcînd lucruri bune care depind de noi înseamnă să te supui virtuții, și este sigur că dorința de virtute nu poate fi prea înfocată²³⁰. Mai mult, fiindcă ce dorim în acest fel nu poate să nu ne reușească, întrucît reușita depinde numai de noi, dobîndim totdeauna de la această reușită întreaga satisfacție pe care am așteptat-o. Greșeala pe care o comitem de obicei în această privință nu este însă niciodată că dorim prea mult, ci numai că dorim prea puțin, iar remediul suveran împotriva acestui neajuns constă în a ne elibera spiritul, în măsura în care este cu putință, de oricare alte feluri de dorințe mai puțin folositoare, iar

apoi de a încerca să cunoaștem foarte limpede și să cercetăm cu atenție îndreptățirea a ceea ce merită dorit.

Articolul CXLV

Despre dorințele care depind numai de celelalte cauze, și ce este întâmplarea

Cît privește lucrurile care nu depind deloc de noi, oricît de bune ar fi ele, nu trebuie să le dorim niciodată cu pasiune²³¹: nu numai din pricină că ele pot să nu se întîmple și să ne mîhnească astfel cu atît mai mult cu cît le-am dorit mai puternic, ci mai ales pentru că, preocupînd gîndirea noastră, ne împiedică să acordăm simpatia noastră altor lucruri, a căror dobîndire depinde de noi. Există două remedii generale împotriva acestor dorințe zadarnice: primul este generozitatea, despre care voi vorbi mai departe; al doilea constă în faptul că trebuie să reflectăm adesea asupra Providenței divine²³² și să ne dăm seama că este imposibil ca un lucru oarecare să se întîmple altfel decît a fost determinat din veci de această Providență. Ea este, prin urmare, un fel de fatalitate sau necesitate imutabilă, care trebuie opusă întîmplării²³³, pentru a o distruge pe aceasta ca fiind o himeră care provine doar dintr-o eroare a înțelegerii noastre²³⁴. Căci nu putem dori decît ce considerăm într-un fel oarecare a fi posibil și nu putem considera posibile lucrurile care nu depind de noi decît în măsura în care credem că depind de întîmplare, adică judecînd că ele se pot întîmpla și că s-au mai întîmplat în trecut altele asemănătoare. Dar această părere se întemeiază numai pe faptul că nu cunoaștem toate cauzele care contribuie la fiecare efect²³⁵, deoarece cînd un lucru pe care l-am considerat ca depinzînd de întîmplare nu se petrece, aceasta dovedește că una dintre cauzele care erau necesare pentru a-l produce a lipsit și, prin urmare, el era absolut imposibil, și că niciodată în trecut nu s-a întîmplat un lucru asemănător, adică un lucru pentru a cărui producere a lipsit la fel o asemenea cauză; incît dacă

nu am fi ignorat aceasta de la început, nu l-am fi considerat niciodată posibil și, drept urmare, nici nu l-am fi dorit²³⁶.

Articolul CXLVI

Despre dorințele care depind de noi și de altcineva

Trebuie să respingem deci în întregime părerea vulgară, potrivit căreia există în afara noastră o întâmplare care face ca lucrurile să se petreacă sau să nu se petreacă, după placul ei; și trebuie să știm că totul este cîrmuit de Providența divină, a cărei poruncă veșnică este atît de infailibilă și de imuabilă încît, în afară de lucrurile pe care însăși această poruncă le-a vrut dependente de liberul nostru arbitru²³⁷, trebuie să considerăm că nu ni se întîmplă nimic care să nu fie necesar și oarecum fatal²³⁸, astfel încît nu putem dori, fără să greșim, ca lucrurile să se petreacă altminteri. Dar, întrucît majoritatea dorințelor noastre se referă la lucruri care nu depind toate de noi și nici toate de altcineva, trebuie să deosebim exact în ele ceea ce depinde numai de noi, pentru a limita dorința noastră numai la aceasta. Cît despre restul, deși trebuie să considerăm rezultatul lor ca fiind în întregime fatal și imuabil, pentru ca dorința noastră să nu se mai preocupe de ele, nu trebuie totuși să renunțăm la examinarea motivelor care o fac să spere mai mult sau mai puțin într-un succes, pentru ca aceste motive să servească la dirijarea acțiunilor noastre²³⁹. Căci, de exemplu, dacă avem treabă într-un loc oarecare, unde putem ajunge pe două căi diferite, dintre care una este de obicei mult mai sigură decît cealaltă, măcar că, eventual, porunca Providenței prevede că urmînd calea socotită mai sigură vom fi neapărat jefuiți și că, dimpotrivă, am putea merge pe calea cealaltă fără nici o primejdie, nu trebuie pentru acest motiv să fim nepăsători la alegerea unei căi sau a alteia, nici să ne lăsăm în voia fatalității imuabile a acestei porunci²⁴⁰. Rațiunea vrea însă ca noi să fi ales drumul care de obicei era mai sigur²⁴¹, iar dorința noastră trebuia îndeplinită în această pri-

vință, cînd am urmat-o, oricare ar fi fost necazul ce ni s-ar fi întîmplat, întrucît acest necaz, fiind inevitabil pentru noi, nu avem nici un temei să dorim să fim scutiți de el, ci numai să facem lucrul cel mai bun pe care înțelegerea noastră îl putea cunoaște, așa cum presupun că am și făcut. Și este sigur că atunci cînd ne dăm osteneala să deosebim în chipul acesta fatalitatea de întîmplare²⁴² ne obișnuim lesne să ne strunim dorințele astfel ca, în măsura în care realizarea lor depinde numai de noi, să ne poată totdeauna da deplină satisfacție²⁴³.

Articolul CXLVII

Despre emoțiile interioare ale sufletului

Voi adăuga aici o singură considerație, care mi se pare că este de mare folos pentru a ne scuti de orice neplăcere din partea pasiunilor. Este vorba de faptul că binele și răul nostru depind mai cu seamă de emoțiile interioare, care nu sînt trezite în suflet decît de sufletul însuși²⁴⁴. Prin aceasta, ele se deosebesc de pasiunile sufletului, care depind totdeauna de o mișcare oarecare a spiritelor. Și deși aceste emoții ale sufletului sînt adesea unite cu pasiunile care le sînt asemănătoare, ele pot adesea să se întîlnească și cu altele, ba chiar să se nască din cele care le sînt contrarii. De pildă, cînd un soț își plînge soția moartă, pe care (așa cum se întîmplă cîteodată) ar fi nemulțumit să o vadă reînviată, este posibil ca inima lui să fie cuprinsă de tristețea pe care o trezesc în el ceremonia pompoasă a înmormîntării și absența unei persoane cu care s-a obișnuit să stea de vorbă; și mai este posibil ca unele rămășițe de iubire sau de milă, care se înfățișează imaginației lui, să-i stoarcă lacrimi adevărate, cu toate că în același timp simte o bucurie tainică în străfundurile sufletului său, bucurie a cărei emoție este atît de puternică, încît tristețea și lacrimile care o însoțesc nu-i pot micșora cîtuși de puțin forța. Iar cînd citim despre aventuri neobișnuite într-o carte sau le vedem reprezentate la teatru, ele ne trezesc cîteodată tristețea, ci-

treodată bucuria sau iubirea sau ura și, în general, toate pasiunile, în funcție de diversitatea obiectelor care se înfățișează imaginației noastre, dar în asemenea condiții încercăm plăcere simțindu-le trezite în noi, iar această plăcere este o bucurie intelectuală, care poate tot atât de bine să se nască din tristețe, ca și din orice altă pasiune²⁴⁵.

Articolul CXLVIII

Practicarea virtuții este un remediu suveran împotriva pasiunilor

Dar în măsura în care aceste emoții interioare ne răscolesc mai adânc și, drept urmare, au asupra noastră mult mai multă putere decât pasiunile cu care se însoțesc și de care diferă, este sigur că ori de câte ori sufletul nostru are motive de mulțumire în lăuntrul său, toate tulburările care vin din altă parte nu sînt deloc în stare să-i facă rău, ci servesc mai curînd să-i sporească bucuria, deoarece constatarea că nu poate fi rănit de ele îl face să-și cunoască perfecțiunea²⁴⁶. Și ca sufletul nostru să aibă pentru ce să fie astfel mulțumit nu trebuie decât să meargă neabătut pe drumul virtuții. Căci oricine a trăit astfel încît conștiința să nu-i poată reproșa că nu a făcut vreodată toate lucrurile pe care le-a considerat a fi cele mai bune (ceea ce eu numesc aici a merge pe drumul virtuții), scoate din aceasta o satisfacție care este atât de capabilă să-l facă fericit, încît nici chiar cele mai violente strădanii ale pasiunilor nu sînt vreodată în stare să tulbure liniștea sufletului său²⁴⁷.

PARTEA A TREIA
DESPRE PASIUNILE PARTICULARE²⁴⁸

Articolul CXLIX

Despre stimă și desconsiderare

După ce am explicat cele șase pasiuni primitive, care sînt ca niște genuri față de care toate celelalte pasiuni sînt specii, voi arăta aici pe scurt ce este specific la fiecare din acestea, urmînd aceeași ordine pe care am folosit-o mai sus la enumerarea lor. Primele două sînt stima și desconsiderarea. Căci deși aceste denumiri nu desemnează în mod curent decît opiniile pe care le avem — fără pasiune — despre valoarea fiecărui lucru, totuși din cauză că din aceste opinii se nasc adesea pasiuni cărora nu li s-au dat nume speciale, mi se pare că le pot fi atribuite aceste nume²⁴⁹. Stima, ca pasiune, este o înclinație a sufletului de a-și reaminti valoarea lucrului stimat, înclinația cauzată de o mișcare specială a spiritelor, conduse în creier astfel încît să întărească impresiile care slujesc la aceasta. Și invers, pasiunea desconsiderării este o înclinație a sufletului de a privi cu atenție josnicia sau micimea a ceea ce el desconsideră, înclinație pricinuită de mișcările spiritelor care întăresc ideea acestei micimi.

Articolul CL

*Aceste două pasiuni nu sînt decît niște varietăți
ale mirării*

Astfel, aceste două pasiuni sînt, de fapt, niște varietăți ale mirării. Căci atunci cînd nu ne stîrnește mirare nici mărimea, nici micimea unui obiect, noi nu facem nici mai mult nici mai puțin caz de el decît ne dictează rațiunea că merită să facem; astfel, că atunci îl stimăm sau îl desconsiderăm fără pasiune²⁵⁰. Și deși stima este adesea trezită în noi de iubire, iar desconsiderarea de ură, acest lucru nu este universal valabil,

datorîndu-se doar faptului că sîntem mai mult sau mai puțin înclinați să luăm în considerare mărimea sau micimea unui obiect în funcție de gradul afecțiunii pe care o avem pentru el.

Articolul CLI

Despre faptul că ne putem stima sau desconsidera pe noi înșine

Dar aceste două pasiuni pot fi îndeobște raportate la tot felul de obiecte; ele prezintă însă un interes deosebit cînd le raportăm la noi înșine, adică atunci cînd stîmăm sau desconsiderăm propriile noastre merite. În acest caz, mișcarea spiritelor care le pricinuieste este atît de vizibilă, încît schimbă chiar expresia feței, gesturile, mersul și, în general, toate acțiunile celor care își fac o părere mai bună sau mai rea despre sine ca de obicei.

Articolul CLII

Pentru ce motiv ne putem stima

Și întrucît unul dintre principalele aspecte ale înțelepciunii este să știi în ce fel și pentru ce motiv fiecare din noi trebuie să se stimeze sau să se desconsidere²⁵¹, voi încerca să-mi spun aici părerea. Nu observ în noi decît un singur lucru care ar putea să ofere un temei îndreptățit pentru a ne stima, și anume folosirea liberului nostru arbitru și autoritatea pe care o avem asupra voințelor noastre. Căci numai pentru acțiunile care depind de acest liber arbitru putem fi pe bună dreptate lăudați sau blamați²⁵², iar liberul arbitru ne face într-un fel asemănători lui Dumnezeu, transformîndu-ne în propriii noștri stăpîni²⁵³, în afara cazurilor cînd pierdem, din lașitate, drepturile pe care el ni le conferă.

Articolul CLIII

În ce constă generozitatea

Consider de aceea că adevărata generozitate, care face ca un om să-și acorde cea mai mare stimă pe care poate fi îndreptățit să și-o acorde²⁵⁴, constă, pe de-o parte, în faptul că el știe că nu există nimic care să-i aparțină cu adevărat, în afară de această puțință de a dispune liber de voințele sale și nu există nimic pentru care el să merite a fi lăudat sau blamat în afara chipului cum o folosește, bine sau rău; iar pe de altă parte, în faptul că el simte în sine o hotărîre fermă și statornică de a o folosi bine, adică de a nu fi lipsit niciodată de voința de a întreprinde și a realiza toate lucrurile pe care le va considera ca fiind cele mai bune²⁵⁵. Ceea ce înseamnă a urma perfect calea virtuții²⁵⁶.

Articolul CLIV

Generozitatea ne împiedică să-i desconsiderăm pe ceilalți

Cei care sînt conștienți de aceasta și au acest simțămînt despre sine se conving lesne că orice alt om le poate și el avea față de sine, deoarece nu există în ele nimic care să depindă de altul²⁵⁷. Iată de ce oamenii generoși nu desconsideră niciodată pe nimeni; și deși văd adesea că ceilalți comit greșeli care scot la iveală slăbiciunea lor, ei sînt totuși mai înclinați să-i scuze decît să-i blameze, fiind dispuși să creadă că le comit mai curînd din ignoranță decît din lipsă de bunăvoință²⁵⁸. Și așa cum nu se cred cu mult mai prejos de cei care au mai multe bunuri și onoruri sau care au chiar mai mult spirit, mai multă știință, mai multă frumusețe și, în general, îi depășesc prin alte calități²⁵⁹, la fel nu se consideră cu mult mai presus de cei pe care îi întrec, fiindcă toate aceste lucruri le par a fi de foarte mică importanță în comparație cu bunăvoința, singura

pentru care ei se stimează și pe care de asemenea o presupun a fi sau cel puțin a putea fi prezentă în fiecare dintre ceilalți oameni.

Articolul CLV

În ce constă umilința virtuoasă

Astfel, cei mai generoși sînt de obicei și cei mai umili; iar umilința virtuoasă constă numai în faptul că meditația pe care o facem despre imperfecția naturii noastre și despre greșelile pe care am putut să le comitem în trecut sau sîntem în stare să le comitem, greșeli care nu sînt mai mici decît cele care pot fi comise de alții, ne determină să nu ne preferăm pe noi înșine altcuiva și să ne dăm seama că alții, posedînd liberul arbitru în aceeași măsură ca și noi, pot să dispună de el tot atît de bine²⁶⁰.

Articolul CLVI

Care sînt proprietățile generozității și cum servește ea ca remediu împotriva tuturor neorînduielilor cauzate de pasiuni

Cei care sînt generoși în acest chip sînt porniți din fire spre fapte mari, fără totuși să întreprindă vreun lucru de care nu se simt capabili. Și întrucît în ochii lor nimic nu este mai important decît a face bine celorlalți oameni și a desconsidera, prin urmare, propriul lor interes, ei sînt totdeauna cît se poate de politicoși, amabili și săritori față de oricine²⁶¹. În felul acesta, ei își stăpînesc în întregime pasiunile, în special dorințele, gelozia și invidia, deoarece nici un lucru a cărui dobîndire nu depinde de ei nu valorează în ochii lor destul pentru a merita să fie mult dorit; și ura față de oameni, deoarece îi stimează pe toți; și frica, deoarece încrederea pe care o au în virtutea lor le dă siguranță; și, în sfîrșit mînia, deoarece, punînd prea puțin preț pe toate lucrurile care depind de altcineva nu le acordă niciodată dușmanilor avantajul de a se recunoaște jig-niți de ei.

Articolul CLVII

Despre orgoliu

Toți cei care nutresc o părere bună despre sine din vreun alt motiv²⁶², oricare ar fi el, nu posedă o adevărată generozitate, ci doar orgoliu, care este totdeauna un lucru foarte vicios, și aceasta cu atât mai mult cu cât motivul autoaprecierii este mai neîndreptățit; iar motivul cel mai neîndreptățit dintre toate constă în a fi orgolios fără nici un temei, adică fără să te gîndești că trebuie să ai vreun merit pentru care să fii apreciat, ci numai fiindcă nu ții deloc seama de merit și, închipuindu-ți că gloria nu este altceva decît o uzurpare, crezi că cei care își atribuie mai multă glorie au mai mult parte de ea²⁶³. Acest viciu este atît de contrar rațiunii și atît de absurd, încît mi-ar fi greu să cred că au existat oameni care să se fi lăsat în voia lui, dacă nimeni nu ar fi fost cîndva lăudat pe nedrept; dar lingușirea este atît de răspîdită peste tot, încît nu există nici un om, oricîte lipsuri ar avea, care să nu se vadă adesea apreciat pentru lucruri care nu merită nici o laudă sau care merită chiar să fie blamate; ceea ce dă prilej și celor mai ignoranți și mai nătîngi să cadă într-un astfel de orgoliu.

Articolul CLVIII

Efectele orgoliului sînt contrare celor ale generozității

Dar oricare ar fi motivul pentru care avem o bună părere despre noi, dacă el este altul decît voința ce o simțim în noi de a dispune totdeauna bine de liberul nostru arbitru, voință din care am arătat că provine generozitatea, el stîrnește totdeauna un orgoliu foarte reprobabil și care este atît de diferit de adevărata generozitate, încît duce la efecte cu totul opuse. Căci toate celelalte bunuri, precum spiritul, frumusețea, bogăția, onorurile etc., fiind de obicei cu atât mai prețuite, cu cât mai mic este numărul persoanelor care le po-

sedă și fiind în majoritatea cazurilor de o asemenea natură, încît chiar nu pot fi împărtaşite multora, acea-
la-i împinge pe orgolioși să încerce să-i coboare pe
toți ceilalți oameni și, fiind sclavi ai dorințelor lor, su-
fletul le este frămîntat neîncetat de ură, de invidie, de
gelozie sau de minie²⁶⁴.

Articolul CLIX

Despre umilînța vicioasă

Cît despre josnicie sau umilînța vicioasă, ea constă
mai ales în faptul că omul se simte slab sau șovăitor
și, ca și cum n-ar putea uza în întregime de liberul său
arbitru, nu se poate abține de a face lucruri de care
știe că se va căi mai tîrziu; ea mai constă și în cre-
dința celui om că nu poate să subziste prin sine în-
suși și nici să se lipsească de multe lucruri a căror
dobîndire depinde de alții. Astfel, ea este direct opusă
generozității, și se întîmplă adesea că aceia care au
spiritul cel mai josnic sînt și cei mai aroganți și mai
îngîmfați, așa cum cei mai generoși sînt și cei mai
modești și mai umili. Dar în timp ce oamenii care au
spiritul puternic și generos nu-și schimbă niciodată
dispoziția din pricina succeselor sau necazurilor care li
se întîmplă, cei care au spiritul slab și mîrșav sînt că-
lăzuți numai de întîmplare, iar succesul li înfumurează
tot atît de mult, pe cît de umil îi fac împrejurările po-
trivnice. Îi vedem adesea chiar înjosindu-se cu neru-
șinare în fața celor de la care așteaptă vreun folos sau
se tem de vreun rău; și totodată se suie cu neobrăzare
deasupra celor de la care nu speră nimic și de care nu
se tem²⁶⁵.

Articolul CLX

Care este mișcarea spiritelor în aceste pasiuni

Este, dealtminteri, lesne să ne dăm seama că orgo-
liul și josnicia nu sînt numai vicii, ci și pasiuni, prin
faptul că emoția lor se exteriorizează puternic la cei
care sînt pe neașteptate cocoțați sau doborîți de vreun

concurs de împrejurări. Ne putem însă îndoi că generozitatea și umilința, care sînt virtuți, pot fi și pasiuni, fiindcă mișcările pe care le produc sînt mai puțin evidente și fiindcă se pare că virtutea nu are raporturi atît de strînse cu pasiunea pe cît le are viciul²⁶⁶. Totuși nu vîd nici un motiv care să împiedice ca aceeași mișcare a spiritelor ce servește la întărirea unui gînd, cînd acesta are o bază eronată, să nu-l poată întări și atunci cînd are o bază justă. Și intrucît orgoliul și generozitatea nu constau decît amîndouă în părerea bună pe care o avem despre sine și nu diferă decît prin faptul că această părere este nedreaptă într-un caz și dreaptă în celălalt, am impresia că le putem raporta la aceeași pasiune, provocată de o mișcare compusă din cele ale mirării, bucuriei și iubirii — atît ale iubirii de sine, cît și ale celei pentru lucrul care face să ne stimăm. Și invers, mișcarea care provoacă umilința, fie virtuoasă, fie vicioasă, este compusă din cele ale mirării, tristeții și iubirii de sine, amestecată cu ura resimțită față de lipsurile noastre, care ne fac să ne desconsiderăm. Iar toată deosebirea pe care eu o observ între aceste mișcări constă în faptul că cea a mirării are două proprietăți: prima, că surpriza o face intensă chiar de la început; a doua, că această mișcare este egală în continuare, adică spiritele continuă să se miște cu aceeași cadență în creier. Dintre aceste două proprietăți, prima se întîlnește mai mult la orgoliu și la josnicie decît la generozitate și la umilința virtuoasă; a doua, dimpotrivă, se observă mai mult la ultimele două decît la celelalte. Motivul este că viciul provine de obicei din ignoranță²⁶⁷ și că oamenii care se cunosc pe sine cel mai puțin sînt și cei mai înclinați să se înfumureze și să se umilească mai mult decît s-ar cuveni, pentru că tot ce li se întîmplă nou îi surprinde și îi face ca, atribuindu-și lor înșile meritul celor întîmplate, să se admire și să se stimeze sau să se desconsidere, în funcție de convingerea lor că ceea ce li se întîmplă este sau nu spre folosul propriu. Dar intrucît adesea după un lucru care i-a înfumurat vine un altul care îi umilește, mișcarea pasiunii lor variază. Cînd e vorba de generozitate, dimpotrivă, nu

există nimic care să nu fie compatibil cu umilința virtuoasă și nimic altceva care să poată schimba mișcările spiritelor, ceea ce face ca aceste mișcări să fie neșovăitoare, constante și totdeauna foarte asemănătoare cu ele însele. Dar ele nu se datoresc atât de mult surprizei, pentru că cei care se stimează în acest chip cunosc destul de bine motivele care îi fac să se stimeze. Se poate spune totuși că aceste motive sînt atât de surprinzătoare (și anume puțină de a folosi liberul nostru arbitru, care face să ne arătăm considerație nouă înșine, și neajunsurile subiectului în care se află această puțință, care fac să nu ne stimăm prea mult), încît ori de cîte ori ni le reamintim, ele ne pricinuiesc mereu o nouă mirare.

Articolul CLXI

Cum poate fi dobîndită generozitatea

Trebuie să arătăm că ceea ce numim îndeobște virtuți sînt deprinderi ale sufletului care îl predispun pentru anumite gînduri²⁶⁸, fiind deci diferite de aceste gînduri, dar putîndu-le produce și, la rîndul lor, putînd fi produse de ele. Trebuie să mai arătăm că asemenea gînduri pot fi produse de sufletul singur, dar că se întîmplă adesea ca o anumită mișcare a spiritelor să le întărească, ele fiind în felul acesta acțiuni ale virtuții și totodată pasiuni ale sufletului. Astfel, deși nu există o altă virtute la care buna obirșie²⁶⁹ să pară a contribui atât de mult ca la virtutea care face să nu ne apreciem decît la justa noastră valoare și deși ar fi lesne să credem că toate sufletele pe care Dumnezeu le-a pus în corpurile noastre nu sînt deopotrivă de nobile și de puternice (ceea ce m-a făcut să numesc această virtute generozitate, potrivit uzanței limbii noastre, și nu mărinimie²⁷⁰, potrivit uzanței scolastice, unde ea nu-i prea bine cunoscută)²⁷¹, este totuși sigur că o educație bună²⁷² ajută mult la îndreptarea lipsurilor cu care ne naștem; și dacă ne preocupăm adesea să cercetăm ce este liberul arbitru și cît de mari sînt avantajele decurgînd din hotărîrea fermă de a-i da o bună folosință,

iar, pe de altă parte, cît de zadarnice și inutile sînt toate grijile care îi frămîntă pe ambițioși, putem stîrni în noi pasiunea și apoi dobîndi virtutea generozității, care este ca o cheie a tuturor celorlalte virtuți și un remediu general împotriva tuturor neorînduielilor provocate de pasiuni²⁷³. Drept care am impresia că aceste considerente merită pe deplin să fie luate în seamă.

Articolul CLXII

Despre venerație

Venerația sau respectul este o tendință a sufletului nu numai de a stima obiectul căruia îi dă cinstire, dar și de a i se supune cu oarecare teamă, pentru a încerca să și-l facă favorabil. Simțim așadar venerația numai pentru cauzele libere²⁷⁴, pe care le considerăm în stare să ne facă bine sau rău, fără să știm pe care din acestea ni-l vor face. Căci pentru cele de la care așteptăm numai bine simțim mai curînd iubire și devoțiune decît o simplă venerație, iar pentru cele de la care așteptăm numai rău simțim ură. Iar cînd cauza acestui bine sau a acestui rău nu ne pare a fi liberă, atunci nu ne mai supunem ei pentru a încerca să ne-o facem favorabilă. Astfel, cînd păgînii venerau pădurile, izvoarele sau munții, ei nu se închinau propriu-zis acestor lucruri moarte, ci divinităților despre care credeau că le patronază. Iar mișcarea spiritelor care provoacă venerația se compune din cea care provoacă mirarea și cea care provoacă teama²⁷⁵, despre care voi vorbi mai departe.

Articolul CLXIII

Despre dispreț

Cu toate acestea, ceea ce numesc dispreț este tendința sufletului de a desconsidera o cauză liberă, socotind că, deși prin natura ei ar fi în stare să facă bine sau rău, ea este totuși într-atît mai prejos de noi, încît nu ne poate face nici bine nici rău. Iar mișcarea spiritelor care o provoacă este compusă din mișcările care provoacă mirarea și siguranța sau îndrăzneala.

Articolul CLXIV

Despre folosința acestor două pasiuni

Generozitatea și slăbiciunea spiritului sau josnicia sînt cele care determină folosirea bună sau rea a acestor două pasiuni. Căci cu cît sufletul cuiva este mai nobil și mai generos, cu atît acesta este mai înclinat să dea fiecăruia ce îi aparține. Astfel simțim nu numai o foarte adîncă umilință față de Dumnezeu, dar de asemenea manifestăm fără împotrivire toată cinstirea și respectul datorate oamenilor, fiecăruia după rangul și autoritatea pe care o are în societate²⁷⁶, și nu disprețuim nimic în afara viciilor. Dimpotrivă, cei cu spiritul josnic și slab sînt predispuși să păcătuiască prin exces, uneori adorînd lucruri care sînt vrednice doar de desconsiderare sau temîndu-se de ele, iar alteori disprețuind cu nerușinare lucrurile care merită cel mai mult de a li se da cinstire. Adesea ei trec foarte repede de la blasfemia cea mai gravă la superstiție, apoi de la superstiție la blasfemie, încît nu există nici un viciu și nici o neorînduială a spiritului de care să nu fie capabili.

Articolul CLXV

Despre speranță și teamă

Speranța este o pornire a sufletului de a se convinge că ce dorește el se va întîmpla, pornire pricinuită de o mișcare specială a spiritelor, și anume de o îmbinare a mișcărilor bucuriei și ale dorinței. Iar teama este o altă pornire a sufletului, care îl convinge că nu se va întîmpla ceea ce dorește el. Trebuie arătat că, deși aceste două pasiuni sînt contrarii, le putem resimți pe amîndouă concomitent, de pildă cînd ne imaginăm în același timp diverse motive, dintre care unele ne fac să credem că îndeplinirea dorinței este ușoară, iar celelalte o fac să pară că este anevoioasă.

Articolul CLXVI

Despre siguranță și desperare

Nici una dintre aceste pasiuni²⁷⁷ nu însoțește vreo dată dorința fără să lase un loc și celeilalte. Căci atunci când speranța este atît de puternică încît alungă în întregime teama, ea își schimbă natura și se numește siguranță sau asigurare. Iar cînd sîntem siguri că se va întîmpla ceea ce dorim, deși continuăm să vrem ca acest lucru să se întîmple, încetăm totuși să fim agitați de pasiunea dorinței, care ne făcea să urmărim cu neliniște realizarea lui. La fel, cînd teama este atît de intensă încît înlătură orice speranță, ea se transformă în desperare; iar desperarea, înfățișînd lucrul ca fiind imposibil, stinge cu totul dorința, care nu se îndreaptă decît spre lucrurile posibile²⁷⁸.

Articolul CLXVII

Despre gelozie

Gelozia este un fel de teamă legată de dorința de a păstra stăpînirea unui bun oarecare. Ea nu provine atît de mult din temeinicia motivelor care ne-ar face să credem că l-am putea pierde, cît de la marele preț pe care-l punem pe acel bun, ceea ce ne face să scrutăm cele mai mici pretexte de bănuială și să le luăm drept motive foarte temeinice²⁷⁹.

Articolul CLXVIII

În ce măsură această pasiune poate fi onorabilă

Intrucît trebuie să avem mai multă grijă la păstrarea bunurilor care sînt foarte mari decît a acelor care sînt mai mici, această pasiune poate fi în unele cazuri justă și onorabilă. Astfel, de exemplu, un căpitan care apără o cetate de o mare importanță are dreptul să fie gelos pe ea, adică să fie bănuitor în privința tuturor mijloacelor prin care ea ar putea fi cucerită pe neașteptate, iar o femeie cinstită nu poate fi blamată

pentru că este geloasă pe onoarea ei, adică nu numai că se ferește de a se purta urît, dar evită chiar și cele mai mici pretexte de clevetire.

Articolul CLXIX

În ce cazuri gelozia este reprobabilă

Dar oamenii își bat joc de un zgîrcit care este gelos pe comoara lui, adică atunci cînd o ascunde de ochii altora și nu vrea să se depărteze de ea nici pentru o clipă, de teamă că îi poate fi furată, căci banii nu merită să fie păziți cu atîta grijă. Îl disprețuim pe bărbatul care este gelos pe soția lui, căci o astfel de gelozie este dovada că nu o iubește așa cum se cuvine și că are o părere proastă despre sine sau despre ea. Afirm că nu o iubește așa cum se cuvine, căci dacă ar nutri pentru ea o dragoste adevărată nu ar fi deloc pornit să-i arate neîncredere. Dar în realitate nu pe ea o iubește, ci binele care în închipuirea lui constă în a o poseda singur; și nu s-ar teme să piardă acest bine dacă nu ar crede că este nedemn de el sau chiar că soția lui îi este necredincioasă. Dealtminteri, această pasiune este legată doar de bănuieli și de neîncredere, căci a încerca să eviți un rău atunci cînd ai un motiv real de a te teme nu înseamnă, la drept vorbind, să fii gelos.

Articolul CLXX

Despre nehotărîre

Nehotărîrea este și ea un fel de teamă care, ținînd sufletul parcă în cumpănă între mai multe acțiuni pe care le poate săvîrși, îl face să nu îndeplinească nici una și să aibă astfel timp pentru a alege înainte de a se decide. Prin aceasta ea are, într-adevăr, un anumit rol pozitiv. Dar cînd durează mai mult decît e nevoie și cînd face ca timpul necesar pentru a acționa să fie folosit pentru deliberare, ea este foarte dăunătoare. Am afirmat că ea este un fel de teamă, deși cînd avem de ales între mai multe lucruri ce par la fel de bune se poate întîmpla să rămînem nesiguri și nehotărîți fără

ca să simțim vreo teamă. Căci acest fel de nehotărîre provine numai de la subiectul care ni se prezintă și nu dintr-o mișcare a spiritelor²⁸⁰. Pentru acest motiv ea nu este o pasiune, afară de cazul cînd teama de a greși la alegere face să crească nesiguranța. Dar această teamă este la unii atît de obișnuită și atît de puternică, încît adesea, chiar dacă nu au de ales, neaflîndu-se înaintea lor decît un singur lucru pe care trebuie să-l ia sau să-l lase, ea îi oprește și îi face să stea locului fără de folos, pentru a căuta alte lucruri. În acest caz este vorba de un exces de nehotărîre, care provine dintr-o prea mare dorință de a proceda bine și dintr-o slăbiciune a înțelegerii, care nu are noțiuni clare și distincte, ci doar o mulțime de noțiuni confuze. Remediul împotriva acestui exces constă de aceea în a ne obișnui să formulăm judecăți sigure și precise despre toate lucrurile care ni se înfățișează și să fim convinși că ne împlinim datoria ori de cîte ori facem ceea ce considerăm că este cel mai bun lucru, chiar dacă, eventual, judecăm foarte greșit²⁸¹.

Articolul CLXXI

Despre curaj și îndrăzneală

Curajul, atunci cînd constituie o pasiune, iar nu numai o deprindere sau o pornire naturală²⁸², este o anumită căldură²⁸³ sau o agitație care îndeamnă sufletul să pornească viguros la înfăptuirea lucrurilor pe care vrea să le facă, oricare ar fi natura lor. Cît despre îndrăzneală, ea este un soi de curaj care îndeamnă sufletul la înfăptuirea lucrurilor care sînt cele mai primejdioase.

Articolul CLXXII

Despre emulație

Și emulația este o specie de curaj, dar într-un alt sens. Căci putem considera curajul ca un gen care se împarte în tot atîtea specii cîte obiecte diferite există sau în tot atîtea alte specii cîte cauze există. Îndrăz-

neala este o specie a curajului în primul sens, iar emulația în sensul celălalt. Emulația nu este altceva decât o caldură care predispune sufletul să întreprindă acțiuni în care speră că va reuși, pentru că vede că altele reușesc. Este deci o specie de curaj a cărui cauză externă este exemplul²⁸⁴. Spun cauză externă, pentru că, în afară de aceasta, trebuie să existe totdeauna una internă, care constă în aceea că avem corpul astfel întocmit încât dorința și speranța au mai multă putere să îndrepte spre inimă o mare cantitate de sînge decât au teama și desperarea să o împiedice.

Articolul CLXXIII

În ce fel îndrăzneala depinde de speranță

Trebuie să arătăm că, deși obiectul îndrăzelii este dificultatea, din care se trag de obicei teama și chiar desperarea, astfel că în treburile cele mai periculoase și cele mai desperate folosim cel mai mult îndrăzneala și curajul, este totuși nevoie să sperăm sau chiar să fim siguri că scopul pe care-l urmărim va fi atins, pentru a ne împotrivi cu vigoare dificultăților întîmpinate. Dar acest scop este diferit de obiectul îndrăzelii. Căci același lucru nu ne poate insufla în același timp siguranță și desperare. Astfel, cînd cei din familia Decius²⁸⁵ se năpusteau asupra dușmanilor, înfruntînd o moarte sigură, obiectul îndrăzelii lor era dificultatea de a rămîne în viață în cursul acestei acțiuni, dificultate care le stîrnea doar desperarea, deoarece erau siguri că vor muri; scopul lor era însă de a-i însufleți pe propriii ostași prin exemplul lor și de a-i face să dobîndească victoria, lucru pentru care nutreau speranță; dacă nu cumva scopul lor era și acela de a se acoperi de glorie după o moarte de care erau siguri.

Articolul CLXXIV

Despre lașitate și frică

Lașitatea este direct opusă curajului, fiind o moleșală sau o răceală care împiedică sufletul de a se hotărî să înfăptuiască lucruri pe care le-ar face dacă ar

fi lipsit de această pasiune. Iar frica sau spaima, care este contrariul îndrăzelii, nu este numai o răceală, dar și o tulburare și o uluire a sufletului care îi iau acestuia forța de a rezista relelor despre care crede că sînt aproape.

Articolul CLXXV

Despre folosința lașității

Deși nu mă pot convinge că natura a dat omului o pasiune care să fie în toate cazurile vicioasă și să nu aibă nici o folosință bună și lăudabilă, îmi vine totuși foarte greu să pricep la ce pot servi lașitatea și frica²⁸⁶. Aș crede că lașitatea are o folosință oarecare doar atunci cînd ne scutește de neplăcerile pe care am putea fi îndemnați să ni le asumăm pentru rațiuni în aparență întemeiate, dacă alte rațiuni mai sigure, care ne-au făcut să le considerăm inutile, nu ar fi trezit această pasiune. Căci în afară de faptul că scutește sufletul de aceste neplăceri, ea mai servește în asemenea împrejurări și corpului, prin faptul că, întîrziind mișcarea spiritelor, împiedică risipirea forțelor lui. Dar îndeobște este foarte dăunătoare, deoarece abate voința de la acțiuni utile. Și întrucît ea provine doar din faptul că nu avem destulă speranță și dorință, trebuie numai să întărim în noi aceste două pasiuni pentru a o îndrepta.

Articolul CLXXVI

Despre folosința fricii

În ce privește frica sau spaima, nu văd cum ar putea să fie vreodată lăudabilă și folositoare. Dealtfel, frica nu este o pasiune aparte, ci numai un exces de lașitate, de uluire și de teamă, exces avînd totdeauna caracter de viciu²⁸⁷. La fel, îndrăzneala este un exces de curaj, care este totdeauna bun, cu condiția ca scopul pe care îl urmărim să fie bun²⁸⁸. Și întrucît cauza principală a fricii este surpriza, nu există nimic mai bun

pentru a ne elibera de ea decît să facem uz de premeditare²⁸⁹ și să ne pregătim pentru toate evenimentele a căror temere o pot pricinui.

Articolul CLXXVII

Despre muștrarea de cuget

Mustrarea de cuget este un soi de tristețe care provine din îndoiala noastră că un lucru pe care îl facem sau l-am făcut nu este bun. Ea presupune neapărat îndoiala. Căci dacă am avea deplină siguranță că ceea ce facem este rău, ne-am abține de la a face acest lucru, pentru că voința aspiră numai spre lucruri care au măcar aparența că sînt bune²⁹⁰. Iar dacă am fi siguri că ceea ce am și făcut este rău, am simți căință, iar nu numai muștrare de cuget²⁹¹. Dar rolul acestei pasiuni constă în a ne face să cercetăm dacă lucrul de care ne îndoim este bun sau nu și a ne împiedica de a-l mai face altădată, cît timp nu ne-am asigurat că este bun. Dar întrucît ea presupune răul, cel mai bine ar fi să nu avem niciodată prilejul de a o simți. O putem de altfel preveni prin aceleași mijloace prin care ne putem lipsi de nehotărîre.

Articolul CLXXVIII

Despre batjocură

Derîderea sau batjocura este un soi de bucurie amestecată cu ură, care provine din faptul că observăm un mic rău oarecare la o persoană despre care credem că este vrednică de el²⁹². Simțim ură pentru acest rău și bucurie de a-l vedea la acela care îl merită. Iar cînd aceasta se întîmplă pe neașteptate, surpriza și mirarea ne face să izbucnim în rîs, potrivit celor arătate mai sus despre natura risului²⁹³. Dar răul acesta trebuie să fie mic, căci dacă este mare nu putem crede că acel care îl are este vrednic de el, în afară de cazul că sîntem din fire foarte răutăcioși și simțim pentru acel om o mare ură²⁹⁴.

Articolul CLXXIX

De ce oamenii cei mai plini de cusururi sînt de obicei și cei mai batjocoritori

Se observă că cei care au defecte foarte vizibile, cum ar fi șchiopii, chiorii, cocoșații, cei care au suferit vreo jignire în public, sînt deosebit de înclinați spre batjocură. Căci, dorind să-i vadă pe alții tot atît de defavorizați cum sînt ei, le pare bine de necazurile care li se întîmplă și îi socot vrednici de ele.

Articolul CLXXX

Despre folosința ironiei

Cît privește ironia moderată²⁹⁵, care dojenește cu folos viciile, făcîndu-le să pară ridicole, fără totuși să ne luăm în rîs pe noi înșine sau să manifestăm cumva ură împotriva unor persoane, ea nu este o pasiune, ci o calitate a omului de lume²⁹⁶, care face să se manifeste buna lui dispoziție și liniștea sufletului său, acestea fiind semne de virtute, iar adesea să se manifeste și agerimea spiritului său prin faptul că știe să dea o înfățișare plăcută lucrurilor pe care le ridiculizează²⁹⁷.

Articolul CLXXXI

Despre folosința rîsului în ironie

Nu este un lucru necuviincios să rîzi cînd auzi ironiile altuia; ba ele se pot înfățișa astfel, încît ar însemna că ești un ursuz dacă nu ai rîde auzindu-le. Atunci însă cînd facem ironii noi înșine este mai cuviincios să ne abținem de la rîs, pentru a nu da impresia că sîntem surprinși de lucrurile pe care le spunem și nici că ne mirăm de istețimea cu care le-am inventat. Iar aceasta face ca ele să fie cu atît mai surprinzătoare pentru cei care le ascultă²⁹⁸.

Articolul CLXXXII

Despre invidie

Ceea ce se numește obișnuit invidie este un viciu constînd dintr-o perversitate a naturii, care face ca unii să fie supărați cînd văd că altor oameni li se întîmplă ceva bun. Eu însă mă folosesc aici de acest cuvînt pentru a desemna o pasiune care nu este totdeauna vicioasă. Invidia, ca pasiune, este deci un soi de tristețe amestecată cu ură, care provine din faptul că-i vedem avînd parte de bine pe cei despre care credem că nu-l merită. Am putea fi îndreptățiți să credem aceasta numai despre bunurile datorate întîmplării²⁹⁹. Cît despre cele ale sufletului sau chiar ale corpului pe care oamenii le au din naștere este de ajuns, pentru a fi demni de ele, că le-au primit de la Dumnezeu înainte de a fi fost capabili să săvîrșească vreun rău³⁰⁰.

Articolul CLXXXIII

În ce fel invidia poate fi dreaptă sau nedreaptă

Dar atunci cînd întîmplarea trimite bunuri unui om care într-adevăr nu este demn de ele și cînd invidia se naște în noi numai pentru că, iubind în mod firesc dreptatea, sîntem supărați că ea nu este respectată la împărțirea acestor bunuri, un asemenea zel poate fi scuzat. Mai ales cînd binele pe care îl invidiem la alții este de așa natură, încît se poate transforma în rău în mîinile lor. De pildă, dacă este vorba despre o anumită sarcină sau funcție la îndeplinirea căreia ei se pot purta rău. Mai ales cînd acest bine îl dorim pentru noi și nu-l putem avea pentru că alții, mai puțin demni de el, îl posedă, aceasta face ca pasiunea invidiei să devină mai violentă; dar ea nu încetează de a fi scuzabilă dacă ura pe care o conține se referă numai la împărțirea nedreaptă a bunurilor pe care le in-

vidiem, iar nu la persoanele care le posedă sau le împart³⁰¹. Există însă puțini oameni atât de drepti și de generoși ca să nu simtă ura pentru cei care le-au luat-o înainte la dobîndirea unui bun din care nu se pot împărtași mai mulți și pe care l-au dorit pentru ei înșiși, măcar că cei care l-au dobîndit îl merită tot atât de mult sau chiar mai mult. Dar lucrul cel mai invidiat este de obicei gloria. Căci deși gloria altora nu ne împiedică să aspirăm și noi la ea, ea face accesul la glorie mai anevoios și sporește prețul acesteia.

Articolul CLXXXIV

*De unde vine faptul că invidioșii sînt predispuși
să aibă obrazul plumburiu*

Trebuie spus că nu există nici un viciu atât de dăunător fericirii oamenilor ca invidia. Căci în afară de faptul că cei atinși de ea se necăjesc pe ei înșiși, ei strică, pe cît le stă în putință și plăcerea altora. Acești oameni au de obicei obrazul plumburiu, adică palid, de culoare amestecată galben cu negru, ca de vînație. De aceea invidia se numește în latină *livor*³⁰², ceea ce corespunde foarte bine cu ce s-a spus mai sus despre mișcările sîngelui la tristețe și ură. Căci ura face ca fierea galbenă, care provine din partea interioară a ficatului, și cea neagră, care provine din splină, să se răspîndească din inimă prin artere în toate venele³⁰³, iar aceasta face ca sîngele din vine să aibă mai puțină căldură și să curgă mai încet ca de obicei³⁰⁴, ceea ce este de ajuns pentru a da culoarea lividă. Dar întrucît fierea, atât cea galbenă, cît și cea neagră, mai poate fi trimisă în vene și de multe alte cauze, iar invidia nu o împinge într-acolo în cantități destul de mari pentru a schimba culoarea obrazului decît dacă este foarte intensă și de lungă durată, nu trebuie să ne închipuim că toți cei la care vedem această culoare sînt înclinați spre invidie.

Articolul CLXXXV

Despre milă

Mila este un soi de tristețe amestecată cu iubire sau cu bunăvoință față de cei pe care îi vedem suferind de un rău considerat de noi a fi nemeritat. Ea este deci contrară invidiei, prin obiectul ei, și contrară batjocurii, pentru că privește într-alt chip acest obiect³⁰⁵.

Articolul CLXXXVI

Care sînt oamenii cei mai miloși

Cei care se simt foarte slabi și foarte expuși loviturilor soartei par a fi mai înclinați spre această pasiune decît alții, deoarece își imaginează răul altuia ca fiind ceva ce li se poate întîmpla lor; astfel sînt cuprinși de milă mai degrabă din cauza iubirii ce și-o poartă sieși, decît din a celei ce o simt pentru alții³⁰⁶.

Articolul CLXXXVII

De ce oamenii cei mai generoși sînt cuprinși de această pasiune

Și totuși, oamenii cei mai generoși și care au sufletul cel mai tare³⁰⁷, încît nu se tem, în ce-i privește, de nici un rău și se cred mai presus de puterea întîmplării, nu sînt lipsiți de compătimire cînd văd neputința altor oameni și aud plîsetele lor. Căci a avea bunăvoință pentru oricine face parte din generozitate. Dar tristețea cuprinsă în această milă nu este amară³⁰⁸, ca și tristețea pricinuită de acțiunile funeste pe care le vedem reprezentate la teatru, ea se află mai mult în exterior și în simțire, decît în interiorul sufletului, care are în același timp satisfacția de a gîndi că face ceea ce este de datoria lui, suferind alături de cei necăjiți. Trebuie făcută aici o deosebire, căci pe cînd vulgul simte compătimire față de cei care se plîng, deoarece crede că relele de care suferă aceștia sînt foarte supărătoare,

obiectul principal al milei oamenilor cu adevărat mari este slăbiciunea celor pe care-i văd plîngîndu-se; întrucît ei consideră că nici o nenorocire care i se poate întîmpla cuiva nu este un rău atît de mare ca lașitatea celor care nu o pot suporta cu fermitate. Și deși urăsc viciile, ei nu simt deloc ură din această pricină pentru cei pe care-i văd supuși viciilor: pentru aceștia ei simt doar milă³⁰⁹.

Articolul CLXXXVIII

Cine sînt cei care nu cunosc mila

Nu cunosc mila doar spiritele răutăcioase și invidioase, care urăsc din fire pe toți oamenii, sau cei care sînt atît de nesimțitori și atît de orbiți de norocul lor sau de desperați de soarta lor rea, încît nu cred că li se mai poate întîmpla ceva rău.

Articolul CLXXXIX

De ce ne îndeamnă această pasiune să plîngem

Dealtminteri, oamenii plîng foarte ușor cînd manifestă această pasiune, deoarece iubirea, trimițînd mult sînge spre inimă, face să iasă mulți vaporii prin ochi; iar răceala tristeții, întîrziînd agitația acestor vaporii, îi face să se preschimbe în lacrimi, așa cum s-a arătat mai sus³¹⁰.

Articolul CXC

Despre mulțumirea de sine

Mulțumirea pe care o încearcă totdeauna cei care urmează cu fermitate calea virtuții este în sufletul lor o deprindere care poartă numele de liniște și de împăcare a conștiinței. Dar mulțumirea pe care iarăși o dobîndim cînd am săvîrșit de curînd o acțiune pe care

o credem bună este o pasiune, și anume un soi de bucurie pe care îl cred mai plăcut decît toate, deoarece cauza lui depinde numai de noi înșine. Totuși cînd această cauză nu este dreaptă, adică atunci cînd acțiunile care ne produc o mare mulțumire nu sînt de mare importanță sau sînt chiar vicioase, mulțumirea este ridicolă și nu servește decît la manifestarea unui orgoliu și a unei aroganțe nerușinate. Acest lucru poate fi observat în special la cei care, crezîndu-se pioși, sînt doar bigoți și superstițioși, adică sub pretext că merg des la biserică, că spun mereu rugăciuni, că-și tund scurt părul, că postese și că dau de pomană se cred întru totul perfecți și-și închipuie că sînt prieteni atît de buni ai lui Dumnezeu, încît orice ar face, lui nu poate să-i displacă, și că tot ce le dictează pasiunea lor este o rîvnă bună³¹¹, deși uneori ea le dictează cele mai mari crime care pot fi comise de oameni, cum ar fi predarea trădătoare a unor orașe, uciderea suveranilor, exterminarea unor popoare întregi pentru simplul motiv că nu împărtășesc părerile lor³¹².

Articolul CXCI

Despre căință

Căința este opusul direct al mulțumirii de sine. Ea este un soi de tristețe, care provine din convingerea că am săvîrșit o faptă rea, și este foarte amară, deoarece cauza ei provine numai din noi. Ceea ce nu împiedică totuși să fie foarte folositoare, cînd fapta de care ne căim este într-adevăr rea și știm cu certitudine aceasta, deoarece ea ne îndeamnă să procedăm mai bine pe viitor. Se întîmplă însă adesea că spiritele slabe să se căiască de faptele pe care le-au săvîrșit, fără să aibă certitudinea că sînt rele. Ei se conving de aceasta numai pentru că se tem de așa ceva, iar dacă ar fi procedat invers s-ar fi căit la fel. Aceasta este un cusur al lor vrednic de milă. Iar leacurile împotriva acestui cusur sînt aceleași care servesc la înlăturarea nehotărîrii.

Articolul CXCI

Despre solitudine

Solitudinea este de fapt dorința de a vedea întîmplîndu-se ceva bun cuiva pentru care avem bunăvoință. Mă servesc însă aici de cuvîntul acesta pentru a desemna o asemenea voință, în măsura în care ne-o trezește o faptă bună a aceluia pentru care o simțim. Căci sîntem în mod firesc înclinați să iubim pe cei care săvîrșesc fapte pe care le considerăm bune, chiar dacă noi nu avem nici un folos de pe urma lor. Solitudinea, în această accepție, este un soi de iubire, dar nu de dorință, cu toate că dorința de a vedea binele celor cărora le acordăm solitudinea o însoțește totdeauna. Ea este de obicei asociată cu mila, deoarece necazurile pe care le vedem întîmplîndu-se celor nefericiți ne determină să ne gîndim mai adînc la meritele lor.

Articolul CXCV

Despre recunoștință

Recunoștința este și ea un soi de iubire pe care îl trezește în noi o anumită faptă a celui pentru care o nutrim, faptă prin care credem că ne-a făcut un bine nouă sau, cel puțin, a avut această intenție. Astfel, ea are același conținut ca solitudinea, cu adaosul că se întemeiază pe o acțiune care ne privește pe noi și pentru care avem dorința de a ne revanșa. De aceea este mult mai puternică, mai ales la sufletele cît de cît nobile și generoase.

Articolul CXCVI

Despre nerecunoștință

Cît despre nerecunoștință, ea nu este o pasiune, căci natura nu ne-a înzestrat cu nici o mișcare a spiritelor care să o trezească. Ea nu este decît un viciu³¹³ direct

opus recunoștinței, dat fiind că aceasta este întotdeauna virtuoasă și constituie una dintre principalele legături ale societății umane. De aceea viciul acesta este propriu numai unor oameni nesimțitori și prosteste de trufași, care cred că toate lucrurile li se cuvin; sau unor nătărăi, care nu cugetă deloc la binefacerile pe care le primesc; sau oamenilor slabi și josnici care, simțindu-și neputința și nevoia, caută cu umilință ajutorul altora, iar după ce l-au primit, îi urăsc, căci neavînd voința de a le plăti cu aceeași monedă sau neavînd speranța de a o putea face și închipuindu-și că toți oamenii sînt la fel de negustoroși ca ei și nu fac nici un bine decît sperînd să fie răsplătiți, cred că i-au păcălit.

Articolul CXCV

Despre indignare

Indignarea este un soi de ură sau de aversiune pe care o simțim în chip firesc față de cei care fac vreun rău, de orice natură ar fi acesta. Ea este adesea amestecată cu invidia sau cu mila, dar are totuși un obiect cu totul diferit. Căci ne indignăm numai împotriva celor care fac bine sau rău unor persoane care nu o merită³¹⁴, dar simțim invidie față de cei care primesc acel bine, și milă față de cei care primesc acel rău. Este adevărat că a poseda un bine de care nu ești demn înseamnă într-un fel a face rău. Poate că tocmai din această cauză Aristotel³¹⁵ și succesorii săi, considerînd că invidia este totdeauna un viciu, au dat numele de indignare invidiei care nu este vicioasă.

Articolul CXCVI

De ce indignarea este uneori unită cu mila și uneori cu batjocura

A face rău înseamnă, într-un fel, și a-l suferi. De aceea unii asociază la indignarea lor mila, iar alții batjocura, după cum simt bunăvoință sau reavoință pentru

cei față de care văd comițindu-se greșeli. Și astfel risul lui Democrit și plînsurile lui Heraclit au putut purcede din aceeași cauză³¹⁶.

Articolul CXCVII

*Indignarea este adesea însoțită de mirare
și nu este incompatibilă cu bucuria*

Indignarea este adesea însoțită și de mirare. Căci obișnuim să presupunem că toate lucrurile se vor îndeplini în felul în care credem noi că trebuie să se îndeplinească, adică în felul pe care-l considerăm bun. Iată de ce cînd se întîmplă altfel sîntem surprinși și ne mirăm. Indignarea nu este incompatibilă nici cu bucuria, deși mai obișnuit este unită cu tristețea. Căci atunci cînd răul de care sîntem indignați nu ne poate dăuna și cînd apreciem că noi nu am vrea să facem unul asemănător, aceasta ne produce o anumită plăcere³¹⁷. S-ar putea ca aceasta să fie una dintre cauzele risului care însoțește cîteodată pasiunea indignării.

Articolul CXCVIII

Despre folosința indignării

Dealtminteri, indignarea se observă mai mult la cei care vor să pară virtuoși, decît la cei care sînt cu adevărat virtuoși. Căci cu toate că cei care iubesc virtutea nu pot vedea fără o anumită aversiune viciile altora, ei se pasionează numai împotriva viciilor deosebit de mari și ieșite din comun. A te indigna puternic pentru lucruri lipsite de importanță înseamnă a fi cusurgiu și ursuz; a te indigna din pricina unor lucruri care nici măcar nu sînt reprobabile înseamnă a fi nedrept; iar a nu restrînge această pasiune la faptele oamenilor și a o extinde asupra acțiunilor lui Dumnezeu sau ale naturii înseamnă a fi nesăbuit și absurd. Așa cum fac cei care, fiind veșnic nemulțumiți de situația și de soarta lor, îndrăznesc să caute vina pentru acestea în purtareea oamenilor și în tainele Providenței.

Articolul CXCIX

Despre mînie

Mînia este și ea un soi de ură sau de aversiune, pe care o simțim împotriva celor care fac un rău sau au încercat să facă un rău nu unei persoane oarecare, ci în mod special nouă. Astfel, ea are un conținut perfect asemănător cu al indignării, dar se întemeiază pe o acțiune care ne atinge pe noi și pentru care simțim dorința să ne răzbunăm; fiindcă această dorință o însoțește aproape întotdeauna. Mînia este direct opusă recunoștinței, așa cum indignarea este opusă sollicitudinii. Dar ea este incomparabil mai violentă decît aceste trei pasiuni, deoarece dorința de a îndepărta lucrurile dăunătoare și de a ne răzbuna este mai stăruitoare decît oricare³¹⁸. Dorința unită cu iubirea de sine procură mîniei întreaga agitație a singelui pe care o pot pricinui curajul și îndrăzneala. Iar ura face ca mai ales sîngele bilios³¹⁹, care vine din splină și din micile vene ale ficatului să primească această agitație și să intre în inimă, unde, din pricina abundenței sale și din pricina naturii bilei cu care este amestecat, stîrnește o căldură mai aprigă și mai arzătoare decît cea care poate fi stîrnită acolo de iubire sau de bucurie.

Articolul CC

*De ce oamenii pe care mînia îi face să roșească
sînt mai puțin de temut decît cei pe care-i face
să pălească*

Iar semnele exterioare ale acestei pasiuni diferă corespunzător diverselor temperamente ale oamenilor și diversității celorlalte pasiuni care intră în alcătuirea ei sau se unesc cu ea. Astfel vedem că unele persoane pălesc sau tremură cînd se mînie, după cum vedem altele care roșesc și uneori chiar plîng la mînie. Se crede indeobște că mînia celor care pălesc este mai de temut decît a celor care roșesc. Explicația este că atunci cînd un om nu vrea sau nu poate să se răzbune altfel

decît prin mimică și prin cuvinte, el pune în acțiune întreaga sa căldură și întreaga sa forță încă din primele clipe ale emoției, din care pricină se înroșește; pe lîngă că uneori regretul și mila pe care le simte omul pentru sine însuși, pentru că nu poate să se răzbune altfel, îl fac să plîngă. Și dimpotrivă, cei care se abțin și se decid pentru o răzbunare mai mare devin triști, socotind că fapta care i-a mîniat îi obligă să se răzbune. Cîteodată le este și teamă de relele care pot urma din hotărîrea pe care au luat-o, ceea ce-i face mai întîi să pălească, să le fie frig și să tremure. Dar cînd trec apoi la făptuirea răzbunării se încălzesc cu atît mai mult, cu cît au fost mai reci la început, la fel cum febrele care încep cu frig sînt de obicei cele mai violente³²⁰.

Articolul CCI

*Există două feluri de minie, iar cei înzestrați
cu mai multă bunătate sînt cei mai predispuși
la primul*

Aceasta ne încunoștințează că putem deosebi două soiuri de minie; una care este foarte iute și se manifestă puternic în exterior, dar are totuși un efect redus și poate fi ușor potolită; cealaltă, care nu apare atît de clar la început, dar care roade mai mult inima și are efecte mai primejdioase. Cei înzestrați cu multă blîndețe și multă iubire sînt cei mai predispuși la primul soi de minie. Căci ea nu provine dintr-o ură adîncă, ci dintr-o repulsie subită care îi cuprinde din cauză că, fiind înclinați să-și închipuie că toate lucrurile trebuie să se desfășoare în chipul pe care ei îl consideră cel mai bun, îndată ce se întîmplă altfel se miră și se simt jigniți, adesea chiar cînd lucrul acesta nu-i atinge pe ei anume. Căci avînd multă afecțiune, ei se interesează de cei pe care-i iubesc ca de propria persoană. Astfel că ceea ce pentru un altul nu ar fi decît un motiv de indignare, pentru ei este un motiv de minie. Și întrucît aplecarea lor către iubire îi face să aibă multă căldură și mult sînge în inimă, repulsia care îi cuprinde

nu poate împinge acolo cît de puțină bilă fără ca aceasta să nu provoace de la început o mare tulburare în sînge. Dar această tulburare nu este de durată, deoarece forța surprizei nu se menține și, îndată ce își dau seama că motivul supărării lor nu ar fi trebuit să-i tulbure atît de mult, ei se căiesc³²¹.

Articolul CCII

Sufletele slabe și josnice sînt cele care se lasă cuprinse cel mai mult de celălalt fel de mînie

Celălalt soi de mînie, în care predomină ura și tristețea, nu este atît de vizibil de la început, decît eventual prin aceea că face să pălească fața. Forța sa este însă treptat sporită de agitația pe care o dorință arzătoare de a se răzbuna o provoacă în sîngele care, amestecîndu-se cu bila împinsă spre inimă din partea inferioară a ficatului și din splină, provoacă în inimă o căldură foarte aprigă și foarte pătrunzătoare. Și așa cum sufletele cele mai generoase sînt cele care simt mai multă recunoștință, la fel cele care sînt mai pline de orgoliu, mai josnice și mai neputincioase se lasă în mai mare măsură cuprinse de acest soi de mînie. Căci jignirile par cu atît mai mari, cu cît orgoliul îi face pe oameni să-și acorde o importanță mai mare și, de asemenea, cu cît acordă ei o mai mare importanță bunurilor de care aceste jigniri îi lipsesc, bunuri cărora li se acordă o importanță cu atît mai mare cu cît oamenii au un suflet mai slab și mai josnic, din cauză că ele depind de alții.

Articolul CCIII

Generozitatea servește drept remediu împotriva exceselor mîniei

Dealtminteri, deși această pasiune este utilă în măsura în care ne dă puterea de a respinge jignirile, nu există nici o altă pasiune ale cărei excese trebuie să le evităm cu mai multă grijă. Căci, tulburîndu-ne judecata, ele ne fac adesea să săvîrșim greșeli de care

pe urmă trebuia să ne căim. Iar uneori aceste excese ne împiedică să luptăm cu succes împotriva jignirilor, așa cum am putea face dacă am fi mai puțin tulburați. Dar așa cum nu există nimic care să facă minia mai pornită spre excese decât orgoliul, la fel cred că generozitatea este cel mai bun remediu care poate fi aflat împotriva exceselor miniei. Căci făcându-ne să punem foarte puțin preț pe toate bucuriile de care putem fi lipsiți și, dimpotrivă, făcându-ne să punem un preț mare pe libertate și pe stăpînirea absolută de sine, pe care le pierdem atunci cînd se întîmplă să fim jigniți de cineva, generozitatea ne determină să nu avem decît desconsiderare sau cel mult indignare pentru jignirile care de obicei îi rănesc pe alții³²².

Articolul CCIV

Despre glorie

Ceea ce numesc aici glorie este un soi de bucurie întemeiată pe iubirea pentru sine însuși și care provine din buna părere sau din speranța pe care o avem de a fi lăudați de alții. Astfel, ea se deosebește de mulțumirea interioară, care provine din convingerea că am făcut o faptă bună. Căci uneori sîntem lăudați pentru lucruri pe care nu le considerăm deloc bune și dezaprobați pentru lucruri pe care le credem mai bune. Dar gloria și mulțumirea interioară sînt varietăți ale stimei manifestate pentru propria persoană, cît și varietăți ale bucuriei. Căci este un motiv de a ne stima cînd ne vedem stimați de alții³²³.

Articolul CCV

Despre rușine

Rușinea, dimpotrivă, este un soi de tristețe întemeiat pe iubirea de sine și care provine din părerea sau teama că vom fi dezaprobați. Ea este, pe lîngă aceasta, un soi de modestie sau de umilință și de neîncredere în sine, căci atunci cînd ne apreciem atît de mult încît nu ne putem închipui ca cineva să ne disprețuiască, este greu să fim rușinoși.

Articolul CCVI

Despre folosința acestor două pasiuni

Gloria și rușinea au o aceeași folosință prin faptul că ne îndeamnă la virtute: una prin speranță, cealaltă prin teamă. E nevoie doar să ne formăm judecata referitor la ce este cu adevărat vrednic de a fi dezaprobat sau de a fi lăudat pentru a nu ne rușina de binele pe care-l facem și a nu găsi un izvor de vanitate în viciile noastre, așa cum li se întâmplă multora. Totuși nu este bine să renunțăm complet la aceste pasiuni, așa cum făceau odinioară cinicii³²⁴. Căci deși lumea judecă foarte rău, totuși din pricină că nu putem trăi fără ea și este important pentru noi să fim respectați de ea, trebuie adesea să ascultăm de părerile ei mai mult decît de ale noastre, cînd este vorba de aspectul exterior al acțiunilor noastre³²⁵.

Articolul CCVII

Despre nerușinare

Nerușinarea sau obrăznicia, care este o disprețuire a rușinii, iar adesea și a gloriei, nu este o pasiune, pentru că nu există în noi nici o mișcare specială a spiritelor care să o provoace. Ea este însă un viciu opus rușinii, ca și gloriei, în măsura în care una și cealaltă sînt bune, tot așa cum nerecunoștința este opusă recunoștinței, iar cruzimea milei. Principala cauză a obrăzniciei o constituie faptul că omul a suferit de mai multe ori mari jigniri. Căci nu este nimeni care să nu creadă, tînr fiind, că lauda este un bine, iar insulta un rău mult mai important în viață decît arată de fapt experiența. Suferind cîteva jigniri simțitoare, unii se văd cu totul dezonoarați și disprețuiți de oricine³²⁶. Drept urmare devin obraznici cei care, măsurînd binele sau răul numai după desfătările trupului, văd că se bucură de acestea, după asemenea jigniri, tot atît de bine ca și mai înainte, iar uneori mult mai bine, pentru că sînt elibe-

rați de multe constrîngeri pe care le impune onoarea; iar dacă la nenorocirea lor se adaugă pierderea bunurilor, se găsesc persoane miloase ca să-i ajute.

Articolul CCVIII

Despre dezgust

Dezgustul este un soi de tristețe provenită din aceeași cauză care a produs mai înainte bucuria. Căci sîntem astfel alcătuiți, încît majoritatea lucrurilor de care ne bucurăm nu ni se par bune decît pentru un timp și devin mai tîrziu neplăcute. Aceasta se observă mai ales în privința băutului și mîncatului, care nu sînt folositoare decît atîta vreme cît ne este poftă și devin dăunătoare cînd nu ne mai este poftă. Și întrucît ele încetează atunci să mai fie plăcute la gust, această pasiune a fost numită dezgust.

Articolul CCIX

Despre regret

Regretul este și el un soi de tristețe, avînd o amărăciune deosebită prin aceea că este totdeauna legat de o anumită desperare și de amintirea plăcerii pe care ne-a dat-o delectarea. Căci nu regretăm niciodată decît binele cu care ne-am delectat și pe care l-am pierdut în asemenea măsură încît nu mai avem nici o speranță de a-l redobîndi la vremea și în felul în care îl regretăm.

Articolul CCX

Despre veselie

În sfîrșit, ce numesc veselie este un soi de bucurie, care se deosebește prin aceea că plăcerea sa este sporită de amintirea relelor suferite și de care ne simțim ușurați, la fel cum ne-am simți ușurați de o mare greutate pe care am purtat-o mult timp pe umeri. Nu văd nimic excepțional la aceste din urmă trei pasiuni, drept

care le-am trecut aici numai pentru a respecta ordinea enumerării pe care am făcut-o mai sus³²⁷. Am impresia însă că această enumerare a fost de folos, demonstrînd că nu am omis nici o pasiune care merită cît de cît să fie luată în seamă.

Articolul CCXI

Un remediu general împotriva pasiunilor

Acum că le recunoaştem pe toate, avem mult mai puţine motive să ne temem de pasiuni decît am avut mai-nainte. Căci vedem că ele sînt toate bune prin natura lor³²⁸, şi că nu trebuie să evităm decît reaua lor întrebuintare şi excesele lor. Împotriva acestora am indicat remedii care ar putea fi suficiente, dacă fiecare om s-ar îngriji îndeajuns să le aplice. Dar întrucît am menţionat printre aceste remedii premeditarea şi iscusinţa prin care putem corecta neajunsurile naturii noastre, deprinzîndu-ne să separăm în noi înşine mişcările singelui şi ale spiritelor de gîndurile cu care ele sînt legate în mod obişnuit³²⁹, recunosc că există puţine persoane suficient de pregătite în chipul acesta pentru a face faţă felurimii de întîmplări şi că acele mişcări stîrnite în sînge de obiectele pasiunilor rezultă la început atît de grabnic, doar din impresiile care se formează în creier şi din dispoziţia organelor, fără ca sufletul să contribuie la aceasta în vreun fel, încît nu există înţelepciune umană care să fie în stare să le reziste, cînd nu sîntem destul de pregătiţi pentru aşa ceva. Astfel, mulţi oameni nu pot să se țină să nu rîdă cînd sînt gîdilaţi, deşi gîdilarea nu le face deloc plăcere. Căci impresia bucuriei şi a surprizei care i-a făcut altă dată să rîdă pentru acelaşi motiv, fiind redişteptată în fantezia lor, face ca plămînul lor să se umfle brusc şi fără voie cu sîngele pe care îl trimite inima. Astfel, cei care prin firea lor sînt foarte înclinaţi spre emoţiile bucuriei şi ale mîlei, sau ale fricii, sau ale miniei nu pot să nu leşine, sau să nu plîngă, sau să

nu tremure, sau să nu aibă tot sîngele răscolit ca și cum ar fi cuprinși de febră, cînd fantezia lor este puternic zguduită de obiectul uneia dintre aceste pasiuni. Dar ce putem face totdeauna în asemenea împrejurări și ce cred că pot propune aici drept remediul cel mai general și cel mai ușor de aplicat împotriva tuturor exceselor pasiunilor constă în aceea că trebuie să fim atenți atunci cînd simțim sîngele astfel răscolit și să ne amintim că tot ce se înfățișează imaginației tinde să amăgească sufletul, făcînd ca argumentele care servesc pentru a-l convinge în favoarea obiectului pasiunii sale să pară cu mult mai puternice decît în realitate, iar cele care servesc pentru a-l îndemna să renunțe la pasiunea sa să pară mult mai slabe. Iar cînd pasiunea nu ne îndeamnă decît la lucruri a căror făptuire suferă o amîinare oarecare, trebuie să ne abținem de la orice judecată imediată asupra lor și să ne abatem atenția spre alte gînduri, pînă ce timpul și răgazul nu vor potoli întru totul tulburarea din sînge. Și, în sfîrșit, cînd ea ne îndeamnă la acțiuni în privința cărora este necesar să luăm o hotărîre imediată, trebuie ca voința să se concentreze spre cercetarea și urmărirea argumentelor contrare celor pe care ni le sugerează pasiunea, chiar dacă ele par mai slabe; ca atunci cînd sîntem atacați pe neașteptate de un dușman și împrejurările nu ne lasă timp pentru deliberare. Dar ce mi se pare că pot face totdeauna cei obișnuiți să reflecteze asupra acțiunilor lor este să încerce, cînd se simt cuprinși de frică, să-și abată gîndul de la examinarea primejdiei, invocînd argumentele pentru care mult mai multă siguranță și mai multă onoare se află în împotrivire decît în fugă. Și dimpotrivă, cînd vor simți că dorința de răzbunare și mînie îi imboldesc să alerge fără chibzuință spre cei care îi atacă, ei își vor aminti că trebuie să reflecteze că este o imprudență să piară cînd se pot salva fără dezonoare; iar dacă forțele sînt foarte inegale, mai bine este să se retragă onorabil sau să se oprească, decît să se expună nesăbuit unei morți sigure.

Articolul CCXII

*Numai de pasiuni depinde tot binele și tot răul
în această viață*

Dealtminteri, sufletul poate avea plăcerile sale aparte³³⁰. Dar cît privește acele plăceri care îi sînt comune cu ale corpului, ele depind în întregime de pasiuni, astfel că oamenii pe care pasiunile îi pot tulbura cel mai mult sînt capabili să guste cea mai mare dulceață în această viață³³¹. Este adevărat că ei pot găsi în pasiuni și cea mai mare amărăciune, cînd nu știu să le folosească bine și cînd întîmplarea le este potrivnică. Dar în această privință, principalul folos al înțelepciunii este că ne învață să stăpînim pasiunile în asemenea măsură și să le minuim cu atîta subtilitate, încît relele pe care le pricinuiesc ele să fie ușor de suportat și chiar să aflăm bucurie în toate³³².

NOTE*

¹ Prima ediție a *Pasiunilor sufletului* se deschide cu următoarea înștiințare din partea unui prieten al autorului: „Această carte fiindu-mi trimisă de domnul Descartes cu îngăduința de a o tipări și de a adăuga orice prefață aş vrea, mi-am propus să nu fac altceva decît să includ aici aceleași scrisori pe care i le-am scris mai-nainte pentru a obține acea carte de la el, cu atît mai mult cu cît ele conțin multe lucruri despre care socotesc că publicul are interes să fie încunoștințat”.

Erau reproduse apoi patru scrisori: prima, din 6 noiembrie 1648, trimisă de la Paris de „îngrijitorul ediției”, care a dorit să rămînă anonim; a doua, răspunsul lui Descartes, expediat de la Egmont, din Olanda, la 4 decembrie 1648; a treia, o nouă epistolă din 23 iulie 1649, a corespondentului parizian; și în fine, răspunsul lui Descartes la aceasta, din 14 august 1649. Editorii din ultima vreme au renunțat îndeobște la transcrierea celor patru scrisori, considerînd că cele trimise lui Descartes nu sînt la obiect, intrucît nu se referă la tratatul pe care pretind să-l prefăteze, iar răspunsurile marelui filosof nu par nici ele suficient de interesante.

Mai cu seamă prima dintre misivele amintite a trezit nedumerire prin lipsa ei de sistematizare și îndeosebi prin tonul pe alocuri aproape jignitor cu care corespondentul anonim i se adresează lui Descartes. Este vorba în această scrisoare de regretul de a nu-l fi întîlnit la Paris pe ilustrul gînditor cu prilejul recente sale vizite în Franța, de mărturisirile pe care acesta le făcuse la ediția franceză a *Principiilor filosofiei* în legătură cu dificultățile materiale care-l împiedică să efectueze anumite experiențe mai complicate, de neajunsurile interpretărilor scolastice ale fizicii, de importanța matematicii ca fundament al tuturor științelor fizice etc. Prietenul lui Descartes se arăta nemulțumit de afirmația acestuia cum că va renunța la experimentarea științifică, deoarece nu este ajutat cum se cuvine și că, din această pri-

* La întocmirea acestor note am beneficiat de unele sugestii culese din comentariile îngrijitorilor citorva ediții franceze recente ale *Pasiunilor sufletului* (P. Mesnard, Fr. Mizrachi și Geneviève Rodis-Lewis), mai ales cînd a fost vorba de semnalarea anumitor pasaje din alte lucrări ale lui Descartes sau din corespondența marelui gînditor. Spre deosebire însă de comentatorii amintiți, care, datorită formației lor predominant filosofice, au urmărit să atragă atenția asupra problemelor de psihologie, de etică și, eventual, de metafizică abordate în tratatul de față, ne-am străduit ca în glosele noastre să punem, de asemenea, în lumină implicațiile medico-biologice și, în special, substratul fiziologic al teoriilor psihologice și morale dezvoltate aici (G.B.).

cină, va studia doar pentru propria-i instruire, abținându-se să mai lucreze „pentru posteritate”. Epistola se încheie astfel: „Vă rog cel puțin a mă îndatora trimițându-mi tratatul dumneavoastră despre pasiuni și a fi de acord să-i adaug o prefață cu care să fie tipărit. Voi căuta să o alcătuiesc astfel încît să nu conțină nimic ce ați putea dezaproba și n-ar fi conform cu opiniile tuturor celor ce posedă spirit și vîntute”.

Iată cum sună răspunsul lui Descartes: „Domnule, printre ocările și dojenile pe care le-am aflat în lunga scrisoare ce v-ați ostenit să-mi trimiteți am observat atâtea lucruri în avantajul meu, încît dacă ați tipărit-o așa cum afirmați că vreți să faceți, mă tem că unii și-ar închipui că există între noi mai multă înțelegere decît este într-adevăr și că eu v-am rugat să introduceți în ea o serie de lucruri pe care buna-cuvîință nu îngăduie să le fac cunoscute publicului eu însumi. De aceea nu mă voi apuca să răspund aici punct cu punct. Vă voi arăta doar două motive care mi se par că trebuie să vă împiedice să o publicați. Mai întîi, nu sînt deloc convins că planul pe care bănuiesc că l-ați avut scriind-o ar putea reuși. Al doilea, că nu am defel dispoziția sufletească pe care vi-o imaginați, că nu sînt deloc indignat și deloc dezgustat, astfel încît să pierd dorința de a face tot ce-mi va sta în putere pentru a sluji publicul, față de care mă socotesc foarte îndatorat prin aceea că scrierile pe care le-am publicat pînă acum au fost primite favorabil de multe persoane și că nu v-am refuzat mai-nainte cele ce-am scris despre pasiuni decît pentru a nu fi nevoit să le arăt și altora, care nu ar fi tras folos din aceasta. Căci intrucît le-am redactat pentru a fi citite de o prințesă al cărei spirit este într-atît deasupra vulgului, încît pricepe fără nici o dificultate tot ce pare a fi mai greu pentru doctorii noștri, nu m-am apucat să explic acolo decît ce consideram că este nou. Și ca să nu puneți la îndoială spusele mele, vă făgăduiesc să revăd această scriere despre pasiuni și să adaug ce voi crede că este necesar pentru a o face mai de-nțeleș, iar după aceasta să vi-o trimit, ca să procedați cu ea cum veți dori”.

În noua sa epistolă, prietenul parizian se dovedește a fi la fel de bălăios ca în prima: „A trecut atît de multă vreme de cînd m-ați pus să aștept tratatul dumneavoastră despre pasiuni, încît încep să nu mai sper că-l voi primi și să cred că mi l-ați făgăduit doar pentru a mă împiedica să public scrisoarea pe care v-am scris-o mai înainte”.

În schimb, răspunsul lui Descartes se remarcă prin tonul calm și chiar indiferent: „Domnule, sînt cu totul nevinovat în ce privește șiretlicul de care ați vrea să credeți că m-am folosit pentru a împiedica publicarea lungii scrisori pe care mi-ați trimis-o anul trecut. N-am avut deloc nevoie să mă folosesc de așa ceva. Căci, pe lângă că nu cred defel că putea avea efectul pe care-l pretindeți, nu sînt atît de pornit către lenevie încît teama de efortul la care aș fi obligat pentru a supraveghea anumite experiențe, dacă primeam de la public înlesnirile trebuincioase efectuării lor, să fi putut trece înaintea dorinței pe

care o am de a mă instrui și de a pune în scris ceva care să fie de folos celorlalți oameni. Nu tot atât de bine mă pot scuza în privința neglijenței pentru care mă muștrați. Căci mărturisesc că am lucrat vreme mai îndelungată la revizuirea micului tratat pe care vi-l trimit, decât am lucrat mai-nainte la întocmirea lui și că am adăugat totuși doar puține lucruri, neschimbând nimic din expunere, care este atât de simplă și atât de concisă, încît va dovedi că planul meu n-a fost să explic pasiunile ca orator, nici chiar ca teoretician al moralei (*philosophe moral*), ci doar ca naturalist (*physicien*). Prevăd astfel că acest tratat nu va avea o soartă mai bună decât celelalte scrieri ale mele și, măcar că titlul său imbie poate pe mai mulți să-l citească, nu-i va putea totuși mulțumi decât pe aceia care își vor da osteneala să-l cerceteze cu grijă. Așa cum este, îl depun în mîinile dumneavoastră".

Biografia lui Descartes s-au străduit să precizeze identitatea misteriosului „prieten al autorului”, care își permitea să discute atât de înverșunată cu celebrul filosof.

Adrien Baillet, care a publicat cea mai veche *Viață a domnului Descartes*, crede (fără a o demonstra în vreun fel) că ar fi vorba de Claude Cerselier, el însuși filosof și avocat la Parlamentul din Paris; acesta avea să se ocupe de editarea postumă a operei cartesiene. Dar din examinarea corespondenței atestate dintre Cerselier și Descartes rezultă că afirmațiile din schimbul de scrisori publicat nu pot fi nicidecum puse în legătură cu persoana avocatului parizian.

Charles Adam și Paul Tannery, îngrijitorii monumentalei ediții a scrierilor lui Descartes publicată în jurul lui 1900, emit ipoteza că epistolele anonime au ieșit de sub pana abatelui Claude Picot, cel căruia filosoful, stabilit acum în Suedia, i-a încredințat la 4 decembrie 1649 și la 15 ianuarie 1650, sarcina de a veghea la distribuirea în Franța a *Pasiunilor sufletului*. Dealtminteri, Picot fusese traducătorul în franceză al *Principiilor filosofiei*, din a căror prefață se citează, așa cum am pomenit adineauri, în scrisoarea datată 6 noiembrie 1648 (*Oeuvres de Descartes*, vol. XI, Paris, 1909, pp. 295—297). Numai că stilul acestei scrisori contrastează net cu cel folosit în mod curent de Picot cînd i se adresa maestrului său; nemaivorbind că diverse amănunte factice consemnate aici nu se potrivesc cu ceea ce se cunoaște despre raporturile dintre abate și marele savant și filosof.

Drept care unii cercetători sînt de părere că toate cele patru epistole au fost scrise de către Descartes, această „mistificare” publicistică urmărind să-i permită autorului să prezinte, sub o formă mai vie, justificarea unor opinii și atitudini controversate (vezi și S. Caramella, *Renato Descartes*, în *Grande antologia filosofica*, vol. XII, Milano, 1968, p. 379). Este, dealtfel, tocmai ceea ce insinua ironic Descartes în scrisoarea sa cu data de 4 decembrie 1648, pe care am reprodus-o mai sus.

² P. Mesnard (*Notes la R. Descartes, Les passions de l'âme*, Paris, 1937, p. 139) apreciază că, prin această formulare, Descartes proclamă „ruptura cu anticii” în materie de morală. Fie-

semnificativă distanțarea, din aceeași perioadă, a marelui gânditor față de concepțiile etice ale lui Seneca. Într-o scrisoare din 21 iulie 1645 către principesa Elisabeta, Descartes își exprimă dorința de a o întreține pe augusta sa prietenă despre mijloacele filosofice capabile să contribuie la dobândirea fericirii supreme: „Unul dintre aceste mijloace, care-mi pare din cele mai folositoare, este să examinăm ce au scris anticii în privința asta, pentru a încerca să spunem mai mult decît ei, adăugînd cîte ceva la preceptele lor... Drept care, pentru a compensa defectele minții mele, neînstare să producă de la sine vreun lucru pe care să-l socotesc vrednic de a fi citit de Alteța Voastră, și pentru ca scrisorile mele să nu fie cu totul deșarte și nefolositoare, îmi propun să le umplu de-acî înainte cu reflecții pe care le voi scoate din lectura unei cărți, anume a aceleia pe care a scris-o Seneca: *De vita beata* (Despre viața fericită), dacă n-ați dori cumva să alegeți o altă sau dacă planul acesta nu vă este neplăcut”. Dar la numai două săptămîni după aceea, Descartes îi comunica Prințesei palatine: „Cînd am ales cartea lui Seneca *De vita beata*, spre a o propune Alteței Voastre pentru convorbiri care puteau să-i fie plăcute, am ținut seama de reputația autorului și de seriozitatea temei, fără a mă gîndi la modul în care aceasta este tratată, mod pe care, analizîndu-l ulterior, nu-l mai găsesc îndeajuns de exact, încît să merite a fi urmat” (4 august 1645). Într-o scrisoare din 18 august, Descartes precizează obiecțiile sale privitoare la Seneca, adăugînd unele observații critice în legătură cu opiniile etice ale altor „filosofi păgîni”, precum Aristotel, Epicur și Zenon. Dealtminteri, încă în *Discursul asupra metodei* întîlnim rezerve referitoare la morala profesată de gînditorii antichității: „Asemuiam scrierile păgînilor antici care au tratat despre moravuri cu niște palate prea-superbe și prea-mărețe care nu sînt clădite decît pe nisip și pe pămînt mlăștinos; ei înalță foarte sus virtuțile și le înfățișează ca meritînd prețuire mai mult decît orice pe lume, dar nu ne învață îndeajuns cum să le cunoaștem, și adesea ceea ce numesc ei atît de frumos nu sînt decît pilde de nepăsare, de trufie sau de paricid” (I).

³ Descartes ia în considerație informațiile despre pasiuni pe care le oferă analiza a ceea ce individul „simte în sinea lui”. Se poate deci afirma că filosoful francez a intuit valoarea introspecției în investigațiile psihologice. De remarcat că această metodă de explorare „morală” fusese aplicată recent de Montaigne, în *Eseurile* care se bucurau, încă de la sfîrșitul secolului al XVI-lea, de o deosebită prețuire tocmai fiindcă autorul vorbea despre el însuși și dezvăluia propriile-i trăiri sufletești. Dar Descartes nu se mulțumește în *Pasiunile sufletului* cu observarea fenomenelor din conștiința proprie și cu valorificarea experienței intime, ci se străduiește să construiască un sistem de explicații psihologice obiective, deduse din mecanisme fiziologice.

⁴ Descartes a fost un statornic iubitor al noului. Într-o scrisoare adresată lui Constantin Huygens în martie 1638, el îi lauda

pe aceia „care, căutind căi noi, cel puțin se îndepărtează de drumul mare, care nu duce nicăieri”.

⁵ În prefața *Principiilor filosofiei*, Descartes arată că studierea cărților „scrise de persoane capabile să ne dea învățături bune” reprezintă un mijloc de a atinge „înțelepciunea”, întrucât citirea unor asemenea cărți „este un fel de conversație pe care o avem cu autorii lor”. Totuși, marele gânditor a pus foarte puțin preț pe „documentarea bibliografică”. În *Discursul asupra metodei* afirmă că, „îndată ce vârsta i-a îngăduit să iasă din supunerea față de preceptorii săi”, a părăsit cu totul „studiul scrierilor”. Se știe că pe cât de atent urmărea Descartes mișcarea contemporană de idei și descoperirile din domeniul științelor exacte, pe atât se dezinteresa de tratatele filosofice mai vechi și mai noi, considerându-le inutile și fastidioase. Metoda sa presupune îndeobște efortul de edificare prin propriile forțe, pornind de la experiența și reflecțiile personale, a întregului sistem de cunoștințe.

⁶ Concepția generală despre cuplul *acțiune-pasiune* ca formă de manifestare, considerată dintr-un dublu punct de vedere, a aceluiași fenomen este împrumutată din gândirea scolastică (E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1913, p. 8). Într-un răspuns din 25 iulie 1641 la obiecțiile aduse unor teorii ale sale, Descartes afirma categoric: „Am crezut totdeauna că acțiunea și pasiunea nu sînt decît unul și același lucru, în funcție de eventuala lui raportare fie la termenul din care pornește acțiunea, fie la acela în care aceasta se termină sau în care este primită; astfel că nu concep să existe, fie și numai pentru o clipită, vreo pasiune fără acțiune”. Astfel, concepția cartesiană asupra raporturilor dintre acțiune și pasiune se întemeiază totuși — remarcă Gilson (*La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1918, p. 258) — pe o remaniere destul de importantă a viziunii scolastice. De pildă, pentru iezuitul Francisco Suarez, unul din reprezentanții de vază ai scolasticii tradiționale din jurul lui 1600, acțiunea urmărește să confere o anumită formă substratului material, în timp ce pasiunea se caracterizează prin dobîndirea acelei forme. Descartes nu a mai recurs, pentru definirea cuplului acțiune-pasiune, la categorii filosofice care i se păreau, cel puțin în cazul de față, neclare și echivoce, precum formă, materie, putere etc., preferînd să invoce evenimentele observabile în mod curent, „tot ce se face sau se întîmplă nou”.

⁷ Descartes folosește aici termenul *joindre* (a uni, a îmbina, a împreuna) pentru a desemna legătura dintre suflet și corp. Teoriile fiziologice și psihologice pe care le dezvoltă de-a lungul *Tratatului despre pasiuni* se întemeiază pe recunoașterea atât a existenței celor două substanțe, cea spirituală și cea corporală, cît și a legăturii strînse pe care acestea o realizează în ființa omenească. Cît privește însă modalitatea concretă în care sufletul se unește cu corpul, marele gânditor a evitat să dea un răspuns precis, mulțumindu-se să afirme, printre altele în *Convorbirea cu Burman*, că „acest lucru este foarte greu de explicat, dar experiența este de ajuns; ea este atât de clară în cazul de față,

ineft nu poate fi nicidecum contestată, așa cum se vede prea bine cind este vorba de pasiuni".

⁹ Descartes consideră că, deoarece numai admiterea dualismului suflet—corp îngăduie înțelegerea esenței pasiunilor, nu se poate proceda la studierea substratului fiziologic al acestora înainte de a se clarifica problema filosofică a celor două substanțe: spiritul și materia.

⁹ Prin „corpuri neînsuflețite”, Descartes nu înțelege, ca în vorbirea noastră curentă, corpurile constituite din materia fără viață. Potrivit concepției sale, doar omul este o ființă însuflețită, adică înzestrată cu spirit de esență imaterială. Animalele sînt perfect asimilabile mașinilor, fiindcă, deși desfășoară o activitate vitală, sînt lipsite de suflet și deci de gîndire. Prin urmare, toate animalele, spre deosebire de om, intră în categoria „corpurilor neînsuflețite”, asemenea mineralelor sau plantelor.

¹⁰ Iată deci principiul „evidenței”, al conceperii clare și neechivoce a unei idei, invocat drept criteriu la operația de atribuire fie sufletului, fie corpului a diverselor fenomene observate „în noi”. Acest principiu joacă un rol capital în cadrul metodei raționaliste preconizate de Descartes.

¹¹ Căldura animală nu era, pentru Descartes, o caracteristică a „corpurilor însuflețite”, ci un simplu fenomen fizic, propriu anumitor genuri de „animale-mașini”.

¹² Afirmția aceasta echivalează cu o critică adusă concepției scolastice, de inspirație aristotelică, potrivit căreia întreaga activitate organică s-ar afla sub dependența directă a sufletului sau a unei întregi ierarhii de suflete specializate în diriguirea anumitor funcții. Organismul fiind un simplu automat pus în mișcare de forțe mecanice și guvernat de legile fizicii, poate prea bine să-și desfășoare activitățile curente fără vreo intervenție a sufletului.

¹³ Descartes a fost unul dintre primii gînditori care au comparat sistematic corpul animalelor și chiar corpul omenesc cu mașinile. În *Tratatul despre om*, el arată că spiritele animale, circulînd de-a lungul nervilor și pătrunzînd în „concavitățile creierului”, „schimbă forma mușchilor” și pun astfel membrele în mișcare, tot așa cum în grotle și fîntinile din grădinile regilor Franței „simpla forță cu care se mișcă apa, ieșind din izvorul ei, este de ajuns pentru a pune în mișcare acolo felurite mașini și chiar pentru a le face să cînte din anumite instrumente sau să pronunțe cîteva vorbe, în funcție de dispunerea diferită a tuburilor care o conduc”, și toate acestea „potrivit capriciului inginerilor care au construit” asemenea mașini (art. 16, ed. Clerselier).

¹⁴ Corpul omenesc lipsit de suflet este așadar perfect asimilabil — în concepția cartesiană — unei mașini automate. Dar această modalitate mecanicistă de a desființa dominația „sufletelor” aristotelice asupra corpului și a funcțiilor lui nu permite depășirea afectivă a impasului, căci inevitabil se pune întrebarea: cine întoarce în permanență arcul mașinii omenesti?

¹⁵ Descartes oia aici, sub o formă și mai concentrată, prezentarea sintetică a anatomiei și fiziologiei umane pe care o întreprinsese în partea a V-a a *Discursului asupra metodei*. Printre manuscrisele rămase de la eminentul filosof și savant se află un *Tratat despre om* și o *Descriere a corpului omenesc*, în care sint de asemenea înfățișate, dar mai pe larg, unele aspecte ale structurii și funcțiilor organismului uman menționate în *Pasiunile sufletului*.

¹⁶ Descartes a reprodus aici vechea opinie potrivit căreia chilul s-ar vărsa direct în ficat. Dar în 1651, deci la puțină vreme după apariția *Pasiunilor sufletului*, Jean Pecquet avea să publice rezultatele investigațiilor sale privind deplasarea chilului de-a lungul canalului toracic, până la îmbucătura sa cu arborele venos, la nivelul confluenței venei jugulare și celei subclaviculare stîngi.

¹⁷ Medicul englez William Harvey (1578--1657) a publicat în 1628 celebra lucrare *Despre mișcarea inimii și a singelui la animale*, în care demonștra cu argumente anatomice, fizico-matematice, clinice și experimentale că singele se află într-o continuă mișcare, că această mișcare este circulară, petrecindu-se într-un singur sens, că inima este motorul respectivei mișcări. Doctrina lui Harvey contrazicea schema elaborată încă de Galen, în secolul al II-lea e.n., privitoare la rolul, originea și mișcarea singelui; de aceea scrierea savantului londonez a fost întâmpinată cu multă ostilitate de spiritele conservatoare. Descartes, în schimb, a salutat de la început noua teorie despre circulația singelui, deși a profesat opinii diferite de ale lui Harvey în ce privește mecanismul deplasării coloanei sanguine în inimă și arborele vascular. În *Discursul asupra metodei* (V), Harvey nu este pomenit nominal, dar se aduc acolo omagii „medicului din Anglia... care a rupt ghiata” în ce privește modul de a concepe mișcarea singelui, demonstrînd că „curgerea acestuia nu este altceva decît o circulație neconținută”.

¹⁸ Vena arterioasă este azi numită artera pulmonară (singura arteră prin care circulă singe venos, ceea ce într-un fel justifica denumirea purtată pe vremea lui Descartes); artera venoasă este azi denumită vena pulmonară (singura venă prin care circulă singe arterial); artera cea mare este aorta. De menționat că Descartes (ca de altminteri și Harvey) nu știa în ce fel se face comunicarea dintre arteriole și venule, întrucît capilarele sanguine aveau să fie descrise de Marcello Malpighi doar după 1660.

¹⁹ Teoria corelației funcționale a mușchilor antagoniști se datora lui Descartes însuși. Filosoful ținea atît de mult la această descoperire încît — cum remarcă Geneviève Rodis-Lewis (note la Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, 1970, p. 71) — printre principalele cauze ale rupturii sale cu Regius, sirguinciosul lui adept și exeget, s-au numărat și divergențele în problema antagonismului muscular.

²⁰ Spiritele animale sînt, după părerea lui Descartes, particulele cele mai fine ale singelui; prin neconținuta lor curgere de-a lungul arterelor spre creier, pentru a trece apoi în nervi, ele asigură „transportul” senzațiilor de la organele periferice de

simț către creier și al impulsurilor motorii de la creier către mușchi, furnizând astfel sufletului incitațiile necesare elaborării pasiunilor și, pe de altă parte, punând în mișcare întreaga mașină corporală. Doctrina cartesiană a spiritelor animale se inspiră din concepția antică despre „pneuma psihică”, o substanță subtilă care, prin deplasarea ei în interiorul nervilor, constituie substratul sensibilității și motricității. Filosoful francez a procedat însă la o simplificare a vechii teorii, în care se vorbea despre trei feluri de spirite (naturale, vitale și animale), având origini și roluri diferite. Spiritele animale provin numai din sînge, iar compoziția lor depinde strict de cea a singelui, variind odată cu a acestuia. Cum aflăm dintr-o scrisoare din aprilie 1645 a lui Descartes către Newcastle, „spiritele animale nu sînt altceva decît părțile cele mai vii și mai subtile ale singelui, care s-au separat de cele mai grosolane”. Rezultă de aici că, în ciuda denumirii lor, aceste spirite nu au nimic „spiritual”, fiind, dimpotrivă, „doar corpuri”, simple particule materiale, consubstanțiale cu restul organismului. Dacă reprezintă cauza mișcării, aceasta se datorește faptului că propria lor mișcare se produce „potrivit legilor naturii” și în afara oricărei puteri sau tendințe proprii. Natura lor fizică este asemuită de către Descartes cu a vîntului sau a flăcărilor. Ele sînt sînge care și-a pierdut forma. Filosoful le compară cu flacăra doar pentru a da oarecare idee despre dimensiunile lor reduse și despre viteza cu care se mișcă. Separarea lor din restul singelui și „filtrarea” lor se face în ramurile arterei carotide, de unde pătrund în creier pe două căi, și anume prin arterele inserate în glanda pineală și prin cele care formează o rețea în concavitățile creierului (nu mai este nevoie să insistăm asupra caracterului fantezist al acestor considerații de morfologie și fiziologie ale lui Descartes...). Originea mișcării permanente a spiritelor animale este identică celei a singelui, ținînd de activitatea inimii. Descartes compară inima și arterele cu toatele de orgă, care împing spiritele în creier ca într-un burduf, de unde acestea sînt distribuite, traversînd porii, în nervi, ca în niște tuburi. Trebuie deci să ne reprezentăm creierul, ca un balon umflat cu spirite sau ca un sistem de pinze de corabie. Vom remarca că epitetul „subtil” pe care Descartes îl folosește cu regularitate pentru a descrie spiritele animale nu poate fi nicidecum investit cu sensurile psihologice care i se atribuie în mod curent astăzi (pentru a desemna ceva ingenios, iscusit, ager); în tratatul cartesian, „subtil” are un înțeles cît se poate de material și — am zice — de spațial, indicînd ceva fin, ușor, de dimensiuni foarte reduse, aidoma latinescului *subtilis*, din care provine nemijlocit românescul „subțire”. O judicioasă prezentare a spiritelor animale, la G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe au XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1955, pp. 30—31.

²¹ Ca de pildă în partea a V-a a *Discursului asupra metodei*.

²² Deși a fost un partizan fervent al teoriei circulației, însușindu-și schema lui Harvey despre deplasarea perpetuă a singelui din sistemul venos în inimă, din inimă în sistemul arterial și din acesta iarăși în cel venos, Descartes s-a declarat în deza-

cord cu leza harveiană a contracției cardiace ca impuls pentru mișcarea masei sanguine în arborele circulator. Pentru a explica în ce fel părăsește singele inima, filosoful francez a recurs la o ipoteză bazată pe afirmația fantezistă a lui Aristotel că inima ar fi mai caldă decât restul organismului. Pătrunzând în cavitățile cardiace, singele — arată Descartes — se înfierbîntă brusc atât de tare, încît intră într-un fel de ebulliție și se dilată simțitor. Creșterea de presiune care survine atunci determină scurgerea tumultuoasă a singelui în artere. F. Alquié (*René Descartes*, în *Encyclopaedia universalis*, vol. V, Paris, 1968, p. 467) consideră că marele gânditor și savant a apelat la această coniecitură din spirit de opoziție față de tendința scolasticilor de a descoperi pretutindeni „virtuți” și „calități” prin care să ofere explicații aparente ale fenomenelor biologice; astfel, întrucît i se părea că Harvey presupune existența în inimă a unei fantomatice „virtuți pulsatile”, Descartes a preferat să invoce un determinism fizic și mecanicist (din păcate imaginar) al punerii în mișcare a singelui. Eroarea lui Descartes n-a fost însă cu totul sterilă, constată H. Dreyfus-Le Foyer (*Les conceptions médicales de Descartes*, în vol. *Études sur Descartes*, Paris, 1937, p. 265), fiindcă dacă Harvey nu-și explica în nici un fel deosebirea biochimică dintre singele arterial și cel venos, Descartes, prin teoria sa asupra ebulliției și combustiei care ar avea loc în inimă, a pregătit spiritele pentru a accepta mai lesne descoperirea, din secolul următor, a lui Lavoisier referitoare la respirația ca o formă de oxidare, deci de ardere. Folosind limbajul actual, am putea spune — împreună cu Gilson — că, datorită căldurii pe care o degajă, inima funcționează pentru Descartes ca un fel de „motor cu explozie” capabil să întrețină mecanic circulația singelui. Astfel, Descartes neglijează rolul inimii de a servi, prin contracția mușchiului său, ca un corp de pompă, rol admirabil pus în evidență de către Harvey. Trebuie însă arătat că, atunci cînd a elaborat propria sa teorie despre mecanismul circulației singelui, teorie de care era mîndru și pe care a apărut-o cu pasiune, Descartes nu făcuse cunoștință directă cu textul savantului englez, ci se informase despre concepția acestuia doar din relatările altora. Filosoful francez a desconsiderat în această împrejurare valoarea experimentului, punînd preț doar pe faptul că izbutise să ofere pe cale rațională o explicație pur „geometrică” a circulației singelui, fenomen de realitatea căruia nu se îndoia și pentru recunoașterea căruia a militat consecvent (vezi și É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930, cu un instructiv capitol: *Descartes, Harvey et la Scolastique*, pp. 51—101).

²³ În original, *petites peaux*, termen care desemnează valvulele, cărora Descartes le atribuie — pe bună dreptate — o importanță deosebită în mecanica fluxului sanguin.

²⁴ În realitate, numai artera pulmonară și aorta sînt prevăzute cu valvule care împiedică refluxul singelui către inimă după contracția cardiacă. Descartes vorbește doar de o cavitate dreaptă și una stîngă a inimii, pe care le identifică cu ventriculele.

Auriculul drept i se prezintă ca un fel de prelungire a venei cave, iar cel stâng ca prelungirea venei pulmonare, astfel că valvulele dintre auricule și ventricule i se par că țin de trunchiurile venoase.

²⁵ Pulsul se datorește, de fapt, modificărilor bruște de presiune survenite la împingerea sîngelui în aortă, ca urmare a contracției ventriculului stîng al inimii.

²⁶ Descartes consideră că spiritele animale, impinse cu putere în arterele carotide, ca urmare a dilatării sîngelui încălzit în inimă, reușesc să străbată, datorită „subtilității” lor, presupușii pori existenți între aceste artere și creier. Astfel s-ar realiza o comunicare directă, la nivel cerebral, între aparatul circulator și sistemul nervos.

²⁷ Descartes ține să sublinieze caracterul corporal, deci material, al spiritelor animale, care, oricît de reduse ar fi ca dimensiuni, au totuși o anumită întindere, ceea ce le diferențiază în mod absolut de entitățile spirituale autentice.

²⁸ S-ar spune că Descartes a intuit noțiunea de tonus muscular, recunoscînd că, în mod normal, există în orice mușchi, chiar în absența contracției propriu-zise, o anumită stare permanentă de tensiune.

²⁹ Fenomenul descris de Descartes al scurtării unui mușchi concomitent cu alungirea „echivalentă” a altui mușchi, opus primului din punct de vedere funcțional, nu este real. Filosoful a imaginat această „lege” miologică în cadrul sistemului său mecanicist, care proclama ca orice proces vital să fie expresia unei deplasări de corpuri (în cazul de față, deplasarea spiritelor animale), a căror cantitate (deci și volum global) nu se modifică prin simpla lor translație. Descartes nu admite contracția ca manifestare a unei proprietăți intrinseci a mușchiului, socotind probabil că aceasta ar însemna o concesie făcută speculativismului scolastic.

³⁰ Activitatea organelor de simț este deci asemuită cu un sistem elementar de semnalizare, de tipul soneriei mecanice, la care, scuturînd capătul exterior al unui cordon, facem să sune clopotul de la capătul celălalt. În legătură cu aceasta, Germaine Lot face o observație interesantă: „Spiritele animale pe care el (Descartes n.n. G. B.) le pune să circule de-a lungul nervilor potrivit unei simbolice de inspirație cînd hidraulică, cînd pneumatică, joacă, într-adevăr, un rol atît de analog cu al celui pe care-l denumim influxul nervos, încît văzîndu-l explicînd senzația prin compararea acestor nervi cu niște fire întinse agățate de creier, în care răsună cea mai mică tracțiune, noi evocăm, mai curînd decît clopotul de la capătul unui cordon, pe care fără îndoială că-l avea în minte, soneria electrică de astăzi” (*René Descartes, esprit soleil*, Paris, 1965, p. 133).

³¹ Termenul *appétit*, tradus aici și în restul lucrării prin „pof-tă”, are totuși la Descartes un sens apropiat de cel din filosofia scolastică, unde el desemna pasiunea, pornirea sufletească, dorința imperioasă de a-și însuși sau de a respinge ceva. Astfel, scolasticii distingueau între „poftele senzitive” (*appétits sensitifs*), care țin de plăcerile și durerile corpului, și „poftele raționale”

(*appêlits raisonnables*), care urmăresc binele spiritual. În articolul de față este, desigur, vorba de „poftele senzitive”.

³² În original, *sentiment*. Diferențierea strictă a termenilor tehnici de psihologie „sentiment” și „senzație” avea să se producă doar ulterior.

³³ Descartes reia și rezumă aici expunerea sa din secțiunea a IV-a a *Dioptricii*, adăugînd unele considerații asupra mecanicii activității reflexe de tipul închiderii involuntare a ochilor la apropierea bruscă a unui corp străin.

³⁴ Descartes invocă inegalitatea dimensiunilor și deosebirile de activizare ale spiritelor animale și atunci cînd încearcă să explice variabilitatea unor reacții psihice și mai ales multiplicitatea pasiunilor.

³⁵ Ca și anatomicștii antici, în frunte cu Galen, Descartes considera că organele interne, precum inima, ficatul, stomacul sau splina sînt niște simple recipiente (sau „concavități”) destinate acumulării și depozitării singelui (încărcat cu spirite animale) sau altor sucuri vitale. Din acest punct de vedere, un interes deosebit îl prezenta forma, iar nu structura intimă a acestor organe cavitare (sau presupus cavitare).

³⁶ În tratatul *Descrierea corpului omenesc și a tuturor funcțiilor sale*, publicat postum, dar întocmit cam în aceeași perioadă cu *Pasiunile sufletului*, Descartes insistă asupra importanței conformației normale și a integrității corpului pentru efectuarea atît a mișcărilor involuntare, cît și a celor voluntare: „Cînd anumite părți ale corpului nostru sînt vătămate, de pildă cînd un nerv este înțepat, se întîmplă ca ele să nu mai asculte de voința noastră, așa cum stăteau lucrurile de regulă, și chiar să aibă adesea mișcări convulsive, care sînt potrivnice corpului. Ceea ce arată că sufletul nu poate provoca nici o mișcare în corp dacă toate organele corporale trebuincioase acestei mișcări nu sînt bine rînduite, și dimpotrivă, atunci cînd corpul are toate organele rînduite pentru o mișcare oarecare, nu e nevoie de suflet pentru a o efectua. Prin urmare, toate mișcărilor care, potrivit experienței noastre, nu depind de gîndirea noastră nu trebuie să fie atribuite sufletului, ci numai rînduiei organelor, și chiar mișcărilor numite voluntare provin mai ales din această rînduială a organelor, întrucît ele nu pot fi produse fără ea, oricîtă voință am avea, măcar că sufletul este cel care le determină”.

³⁷ Descartes stăruie asupra caracterului „mașinal” atît al fenomenelor vieții vegetative, cît și al reacțiilor involuntare ale omului — activități întru totul similare celor ale „automatelor” care sînt animalele — tocmai pentru a pregăti demonstrația sa despre participarea efectivă a sufletului la manifestarea pasiunilor.

³⁸ Pluralul *volontés* (voințe) trebuie, desigur, înțeles aici ca desemnînd „acte de voință”.

³⁹ Descartes considera că există o legătură strînsă, mergînd pînă la identitate, între voință și libertate; potrivit opiniei sale, „libertatea voinței noastre trebuie recunoscută fără dovezi. În

virtutea numai a experienței pe care o dobîndim" în această privință (*Principiile filosofiei*, I, 39).

⁴⁰ Faptul că multe idei sînt, potrivit concepției cartesiene, „inventate de mine însumi”, fără intervenția nici unui impuls exterior, explică de ce Descartes admite aici că *adeseori* nu sufletul este cel care făurește percepțiile și cunoștințele noastre, dar că *totdeauna*, chiar în cazul ideilor innăscute, înțelegerea omenească se mărginește să înregistreze reprezentări ale lucrurilor (Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 80).

⁴¹ Formularea aceasta pare să reprezinte o inconsecvență logică în cadrul sistemului dualist cartesian: aplicarea voluntară a gândirii, fie și pentru cunoașterea unui obiect *material*, poate să se termine prea bine în suflet, fără deci să implice mobilizarea efectivă a corpului de către voință.

⁴² În original *imaginations*, cu sensul de „produse ale imaginației”.

⁴³ Percepțiile se dovedesc a fi toate pasiuni, chiar cînd au sufletul drept cauză și se manifestă prin urmare ca pure acte de voință, așa cum sînt produsele imaginației, care nu depind decît de activitatea creatoare a gândirii. Întrucît gîndirea este inseparabilă de conștiință, voința imaginatoare nu poate să nu-și dea seama de propria ei funcționare; dar această „înțelegere”, chiar dacă este o autocontemplare, conține și un caracter pasiv actului de reprezentare voluntară. Prin aceasta, percepția care își are originea în suflet este deopotrivă, pentru Descartes, acțiune și pasiune, adică produs spontan al unei voințe conștiente de ea însăși.

⁴⁴ Noblețea de rang superior a acțiunii față de pasiune, adică a laturii active față de cea pasivă a percepției cartesiene, constă — după opinia lui Fr. Mizrahi (*Notes la Descartes, Traité des passions*, Paris, 1965, pp. 171—172) — în faptul că acțiunea este manifestarea voinței inseparabil legate de libertate, aceasta reprezentînd, pentru Descartes, un principiu de esență divină, însăși „inima spiritului”.

⁴⁵ Termenul „imaginabil” nu trebuie luat aici în înțelesul general: care poate fi imaginat, ci într-unul mai concret: care se poate prezenta sub formă de imagine.

⁴⁶ Pe această spontaneitate a imaginației, pe faptul că reprezentările noastre pot să depindă nu numai de impulsurile și incitățile provenite din lumea materială, ci și de forța orientativă a voinței se bazează, crede P. Mesnard (*op. cit.*, p. 142), posibilitatea, proclamată de Descartes, a folosirii imaginației ca o armă împotriva pasiunilor funeste. Astfel, în mai (sau iunie) 1645, filosoful îi scria Elisabetei de Boemia, care îi ceruse sfaturi în legătură cu suferințele ei trușteli: „O persoană care ar avea un rămur nesfîrșit de adevărate motive de nemulțumire, dar care s-ar deprinde, prin multă străduință, să-și depărteze închipuirea de la ele, încît nici nu s-ar mai gîndi la ele decît dacă nevoia treburilor ar obliga-o și și-ar folosi tot restul timpului doar ca să contemple obiecte care par să-i aducă satisfacție și bucurie, pe lîngă că aceasta îi va fi tare de folos pentru a aprecia mai

corect lucrurile care prezintă importanță, deoarece le va privi fără patimă, n-am nici o îndoială că fie și numai lucrul acesta este capabil să o însănătoșească, chiar dacă splina și plămînii săi fuseseră mai înainte într-o stare foarte proastă, datorită răului temperament al singelui pe care-l pricinuieste „tristețea”.

⁴⁷ Pasiunile reprezintă așadar latura pasivă a sufletului, constituindu-se pe temeiul a ceea ce sufletul primește din afară, precum percepțiile, senzațiile (sau ideile sensibile, rezultate din contactul simțurilor cu lumea corporală, spre deosebire de ideile pure, elaborate de suflet prin propria-i cugetare sau inspirate chiar de divinitate), și îndeobște cunoștințele, toate acestea fiind impuse sufletului din exterior, fapt care explică și eventualul lor caracter eronat.

⁴⁸ Asemenea închipuiri (*imagination*), produse de o „imaginație” eminemamente corporală, nu constituie deci manifestarea acelei facultăți creatoare de esență spirituală care este imaginația propriu-zisă. Caracterul de „închipuire” rezultă aici dintr-o percepție inadecvată a lumii externe, dat fiind că, în asemenea cazuri, spiritele animale mai puțin strunite împrumută, pentru a ajunge la creier, căi nervoase deturnate. Jean Laporte atrage atenția că „închipuirile” cartesiene se definesc prin opoziție cu „percepțiile”, primele fiind lipsite de consistență datorită mai ales faptului că se produc în absența oricărei acțiuni exterioare (*Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1950, p. 236).

⁴⁹ Caracterul comun al acestor închipuiri este producerea lor fără intervenția activă și diriguitoare a voinței.

⁵⁰ Înțelesul „cel mai propriu și mai perfect” al expresiei „pasiune a sufletului” ține de admiterea rolului corpului (spiritele animale fiind entități corporale) în declanșarea pasiunilor la nivelul sufletului; înțelesul „mai general” al expresiei se referă la semnificația ei etimologică: pasiunea reprezintă aspectul pasiv al unui proces, rezultatul acestuia considerat din punctul de vedere al celui care suportă efectul unei acțiuni.

⁵¹ Faptul că închipuirile par să fie numai „umbre” și „picturi” subliniază încrederea lui Descartes în realitatea reprezentărilor obținute prin perceperea directă a lumii exterioare.

⁵² Fr. Mizrachi (*op. cit.*, p. 173) consideră că aceste trei categorii de percepții (stări de conștiință empirică) se deosebesc prin raportarea la un anumit substrat: unele provin din acțiunea obiectelor exterioare asupra nervilor (*senzații exteroceptive*), altele traduc luarea de cunoștință asupra modificărilor organice interne (*senzații interoceptive*, necesități), ultimele (stări afective complexe, *sentimente*) par să se manifeste ca pure procese psihice, deși nu sînt produse doar de către suflet, ci și prin acțiunea, uneori îndepărtată și indirectă, a corpului.

⁵³ Fiziologul Descartes dezvăluie aici aspectul subiectiv al senzațiilor noastre, insistînd însă totodată asupra faptului că aceleași senzații au o sursă „obiectuală” în lumea materială exterioară, ceea ce le conferă o indiscutabilă valoare obiectivă.

⁵⁴ Termenul „afecțiune” are aici înțelesul general de „ceea ce afectează”, ceea ce este resimțit de organism, eventual tulburându-i acestuia echilibrul.

⁵⁵ În realitate, așa cum au dovedit-o cercetările moderne, există nervi senzitivi aparte pentru senzația de căldură și pentru cea de frig.

⁵⁶ Criteriul raportării la suflet a unor percepții este și aici, cum se întâmplă adesea în doctrina cartesiană, convingerea subiectivă a celui care gîndește, faptul că el „simte” percepțiile ca avîndu-și sediul în propriul suflet. *Cogito* se vedește și în această împrejurare ca supremul principiu al cunoașterii.

⁵⁷ Descartes precizează că, în tratatul de față, nu se va ocupa de senzațiile exteroceptive sau de cele interoceptive, măcar că și ele pot fi considerate pasiuni, într-un înțeles larg, ci doar de acele stări ale sufletului care, deși determinate îndeobște de percepțiile provenite din corpul nostru, dobîndesc specificul unor activități spirituale.

⁵⁸ Problema abordată de Descartes nu este cea a intensității unor procese psihice, ci a „autenticității” lor. Deoarece sufletul nu poate primi nemijlocit date provenite de la lumea exterioară, întrucît între spirit și corp nu există nici o continuitate substanțială, percepțiile sensibile oferă uneori informații alterate și denaturate despre realitatea materială; dar fiindcă pasiunile sînt elaborate de sufletul însuși (indiferent pe temeiul căror impulsuri), ele nu pot să nu pună în evidență preocupările efective ale celui suflet. Sufletul poate opera cu date eronate, dar aceasta nu știrbește întru nimic autenticitatea „trăirii” sale pasionale.

⁵⁹ Formularea aceasta reușește să ilustreze concepția cartesiană potrivit căreia pasiunile fac parte din domeniul unitii sufletului cu corpul, reprezentînd deci fenomene psihologice cu substrat fiziologic. Într-o scrisoare din 6 octombrie 1645 către prințesa Elisabeta, Descartes dă următoarea definiție: „Putem îndeobște numi pasiuni toate gîndurile care sînt stîrnite în suflet fără concursul voinței acestuia și prin urmare fără nici o acțiune venită din partea lui, ci numai de către impresiile care sînt în creier, căci tot ce nu este acțiune este pasionat. Dar în mod obișnuit, denumirea aceasta trebuie restrînsă la gîndurile care sînt pricinuite de un anumit tumult specific al spiritelor”.

⁶⁰ Conștiința de sine este în mod diferit dezvoltată la diferiții indivizi, deși conștiința ca atare îl caracterizează pe orice om. Tocmai fiindcă se află sub stăpînirea „palimii” lor, marii pasionați nu mai sînt capabili să se autoanalizeze și să-și cunoască astfel resorturile sufletești.

⁶¹ Numai percepțiile rezultînd din activitatea pură a spiritului se caracterizează prin evidență și claritate. Avîndu-și obîrșia în corp, pasiunile sufletului sînt manifestări complexe și eterogene, ceea ce le condamnă la incertitudine și lipsă de rigoare. Descartes arată, în *Principiile filosofiei* (IV, 90), că pasiunile „sînt gînduri confuze pe care sufletul nu le are doar prin sine însuși, căci fiind strîns unit cu corpul, primește impresii de la mișcările ce se produc în corp; deoarece este o mare deosebire între aceste

pasiuni și cunoștințele sau gândurile distincte pe care le avem despre ce trebuie iubit, sau urit, sau temut etc.”.

⁶² Această precizare arată că, și aici, prin „sentiment” se înțelege mai degrabă „senzație”.

⁶³ Sensul curent actual, necartesian, al termenului „pasiune” este tocmai acesta, de „emoție a sufletului”.

⁶⁴ „Într-un anume fel”, adică funcțional, corpul este indivizibil, deoarece anatomic este desigur divizibil.

⁶⁵ Și scolasticii afirmău că sufletul este într-un fel legat de ansamblul corpului, prin aceea că sufletul conferă forma întregului corp. Descartes, care face o separație netă între spirit și materie, nu concepe însă existența unor relații suflet—corp la nivel anatomic; potrivit opiniei sale, asemenea relații se pot realiza doar pe plan funcțional, întrucât doar ansamblul organismului este capabil să acționeze asupra sufletului, de pildă, prin senzațiile și percepțiile pe care i le oferă acestuia ca stimuli ai pasiunilor.

⁶⁶ Este totuși o inconsecvență să afirmi mai întâi că sufletul este legat de tot corpul, fără favorizarea unei anumite părți a acestuia (art. XXX), ca apoi să admiți că există o parte a corpului în care sufletul își exercită funcțiile „într-un mod mai deosebit” (art. XXXI). În strădania sa de a desființa speculațiile idealiste privind raporturile dintre suflet și corp, Descartes a încercat să elaboreze o schemă a mecanismului de articulare în om a celor două substanțe, ceea ce l-a obligat să localizeze (fie chiar și foarte ipotetic) punctul lor de contact.

⁶⁷ În Orientul antic se considera, îndeobște, că principalul centru vital și sediul inteligenței și al simțirii este inima. Această concepție a fost împărtășită de vechii gânditori greci, până la Alcmeon din Crotona (aprox. 500 î.e.n.), care a afirmat că nu inima sau mușchiul diafragma, ci creierul este hegemonul activității sufletești. Dacă medicii hipocratici au susținut, în general, aceleași vederi, Aristotel a contestat legătura dintre organele de simț și creier și a plasat în inimă sediul funcțiilor psihice. Dogma aceasta a fost acceptată de mai toți gânditorii medievali, deși în secolul al II-lea e.n. Galen din Pergam, ilustru medic savant, demonstrase experimental rolul creierului în motilitate și sensibilitate (vezi V. Voiculescu și M. Steriade, *Din istoria cunoașterii creierului*, București, 1963, pp. 16—22, și C. Bălăceanu-Stolnici, *Anatomistii în căutarea sufletului*, București, 1981, pp. 19—42).

⁶⁸ Glanda pineală sau conarionul este o mică formație ovalară, asemănătoare unui fruct de pin (de unde și numele ei), situată în interiorul craniului, pe linia mediană, deasupra diencefalului. Poziția ei de „dominare” a creierului i-a intrigat pe anatomiciști începând cu anticul Galen, care presupunea că glandei îi revine un eventual rol de seamă în desfășurarea proceselor psihice. Fiziologii de după Descartes n-au mai reținut însă teoria acestuia privitoare la pineală ca sediu al sufletului. Până la începutul secolului nostru, funcțiile epifizei (numele sub care este desemnată astăzi această formație) au rămas o mare enigmă. Se

stie acum că epifiza este o glandă endocrină, cu rol în frinarea dezvoltării somatice și genitale și în determinarea bioritmului pe durata a 24 de ore. Remarcăm că Descartes nu vorbește de „glandă pineală”, ci doar de „o anume glandă”. Trebuie arătat că rolul conarionului în dirijarea spiritelor animale care circulă prin cavitățile cerebrale nu a fost imaginat de însuși Descartes: medicul și anatomistul Jacques Dubois zis Sylvius atrăsese atenția cu un secol mai înainte asupra presupusei intervenții a glandei pineale în „distribuirea spiritelor”.

⁶⁹ Simțurile externe (exterioare) sînt acelea care țin de sistemul nervos al vieții de relație, spre deosebire de senzațiile culese de la organele interne.

⁷⁰ Descartes considera, ca și Galen, că în cavitățile cerebrale, iar nu în scoarța cerebrală (cum se știe astăzi) se desfășoară de preferință procesele psihice. Formațiile cavitare de tipul ventriculilor cerebrali i se păreau mai apte să adăpostească aglomerările de spirite animale, decît structura relativ compactă a scoarței, căreia părea că-i revine doar rolul de a alcătui pereți pentru cavități. Schema anatomo-funcțională a creierului propusă de Descartes „este ultima încercare importantă de a menține sistemul ventricular într-o poziție privilegiată față de restul encefalului” (C. Bălăceanu-Stolnici, *op. cit.*, p. 111).

⁷¹ Funcția psihică eminentă atribuită de către Descartes pinealei este așadar dedusă numai din poziția aparent privilegiată a glandei în ansamblul formațiilor cerebrale. În cadrul sistemului mecanicist cartesian, situația de care beneficia pineala, ca presupus punct unic de concentrare a nervilor purtători ai spiritelor animale, părea să reprezinte un argument suficient în favoarea plasării aici a locului de contact al sufletului cu corpul. Topografia căilor nervoase devenea astfel cheia necesară explicării proceselor psihice, chiar și a „pasiunilor sufletului”.

⁷² Expresia „își primește pasiunile” poate părea derutantă. Ea vrea să spună că pentru constituirea efectivă a unei pasiuni este nevoie ca sufletul să primească (oarecum pasiv), la nivelul sau la punctul de unire a sufletului cu corpul, un torrent de spirite animale purtătoare ale impulsurilor provenite mai ales de la organele stîrnite prin acțiunea obiectelor exterioare.

⁷³ În original, *alterations*; dar termenul „alterare” însemna mai demult pur și simplu „schimbare” (de la „a deveni altceva”), abia ulterior însemnînd schimbare din bine în rău.

⁷⁴ Probabil că Descartes are în vedere fasciculele de firisoare nervoase care, desprinzîndu-se din nervul cranian pneumogastric și din ramificațiile acestuia, participă la formarea plexurilor cardiace. Cum aveau să precizeze neurofiziologii, secționarea pneumogastricului determină, printre altele, îndesirea băților inimii. Dar afirmația lui Descartes că, prin intermediul unui „mic nerv”, creierul (recte sufletul) este informat despre modificările funcționale produse în inimă nu se sprijinea, la epoca aceea, pe vreun temei experimental.

⁷⁵ Tradiția aristotelică și stoică plasa în inimă sediul pasiunilor. Într-o anumită etapă a elaborării doctrinei sale, Descartes

a făcut unele concesii acestui punct de vedere. Astfel, în 1641, el afirmă în corectările la tezele lui Regius: „Pasiunile, în măsura în care țin de corp, își au principalul sediu în inimă, pentru că aceasta este principalul organ pe care ele îl modifică; dar în măsura în care afectează și sufletul, sediul lor este numai în creier, întrucît doar prin intermediul acestuia poate fi atins nemijlocit sufletul”. Cu alte cuvinte, inimii îi revine un rol destul de însemnat în geneza pasiunilor, dar creierul joacă rolul decisiv în această privință, deoarece sufletul resimte efectiv pasiunile doar atunci cînd realizează contactul cu creierul (Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 91).

⁷⁶ Termenul „impresie” nu are aici sensul psihologic de așlăzi, ci pe cel mecanic original: „acțiunea de a apăsa pe ceva”. Este vorba de presiunea pe care o exercită șuvoiul de spirite animale în cursul deplasării lui prin organism.

⁷⁷ Nu mai avem a face aici cu funcția pasivă a sufletului, ci cu cea activă: pasiunile determină un curent al spiritelor de la creier, prin nervi, către mușchi, în vederea executării mișcărilor dictate de voință. Se constituie astfel un amplu arc reflex: organe de simț — creier — mușchi, cu participarea efectivă a sufletului, care mai întîi primește impulsurile colectate de la periferie și apoi ia, pe acest temei, măsurile adecvate situației care i-a fost semnalată.

⁷⁸ Prin glanda pineală, spiritele animale trec în dublu sens: fie de la periferie către creier, în ale cărui cavități se face depozitarea lor, fie — invers — de la creier spre organele efectoare periferice, mai cu seamă la mușchi. Pinealei îi revine rolul decisiv în îndrumarea acestor mișcări. Descartes nu reușește să afirme nimic convingător în privința mecanismului intim al dirijării de către glandă a torentului spiritelor animale. Este, de pildă, greu de conceput cum niște particule materiale, oricît de „subtile” ar fi ele, pot mișca diferențiat pineala, corespunzător felurilor propriității sensibile ale obiectelor din lumea exterioară, pentru a elabora feluritele percepții prin care sufletul este încunoștințat despre diversitatea acelor obiecte.

⁷⁹ Termenul „radiază”, adică „se transmit sub formă de raze”, este folosit în mod propriu aici: de pe suprafața interioară a cavităților cerebrale și pînă la glanda pineală, spiritele animale purtătoare ale particulelor de imagine nu se deplasează de-a lungul unor conducte nervoase sau vasculare mai mult sau mai puțin sinuoase, ci împrumută traiectorii rectilinii, întrucît se mișcă liber în interiorul amintitelor cavități.

⁸⁰ Această teorie a vederii, prezentată și în finalul părții a V-a a *Dioptricii* lui Descartes, este în cea mai mare măsură fanfanzistă. Trebuie pusă totuși la activul filosofului și savantului concepția despre spațialitatea imaginii formate în creier dintr-o multitudine de puncte corespunzînd multitudinii de fascicule luminoase care izbesc ochiul.

⁸¹ Descartes atrage atenția asupra celor doi factori care influențează manifestarea pasiunilor: temperamentul, deci constituția psihosomatică înăscută, și experiența dobîndită de-a lungul

propriei vieți. Marele gânditor recunoaște prin urmare contribuția atât a eredității, cât și a educației la elaborarea modalităților individuale de reacție. Atunci când semnaleză importanța unor experiențe similare anterioare pentru apariția și consolidarea pasiunilor, Descartes se dovedește a fi un precursor al psihologiei asociaționiste moderne.

⁸² În original, *esprits réfléchis*. Aceasta este singura folosire a unui cuvânt din familia lui „reflex”, în vreun text cartesian. Ceea ce nu l-a împiedicat pe fiziologul german C. Eckhard să-i atribuie, în 1881, marelui filosof francez paternitatea termenului „reflex”, invocând tocmai articolul XXXVI din *Pasiunile sufletului* (vezi critica acestei atribuiri la G. Canquihom, op. cit. pp. 27—56).

⁸³ Această descriere a mecanismelor reacției de frică este remarcabilă prin faptul că Descartes nu se referă numai la comportamentul exterior al celui cuprins de panică, ci semnaleză și unele modificări fiziologice, precum cele ale circulației sanguine, menite să asigure mobilizarea organismului pentru a face față împrejurării defavorabile. S-ar spune că filosoful francez a anticipat aici cu trei secole teoria lui Walter Bradford Cannon despre mecanismele și sensul adaptativ al emoției; celebrul fiziolog, psiholog și biolog american a arătat că stările emotive se declanșează prin excitarea reflexă a sistemului nervos simpatic, ceea ce duce la intensificarea excreției de adrenalină și la apariția consecutivă a unor manifestări caracteristice, printre care creșterea excitabilității musculare, accelerarea pulsului, creșterea frecvenței respirației, dilatarea pupilelor, frînarea activității secretorii etc., simptomatologie care oarecum amintește de tabloul reacției de frică schițat de Descartes. Coincidența face ca sediul dirijării acestui mecanism să fie fixat de Cannon în diencefal, formațiune cerebrală la care este alipită și epifiza, cea investită de autorul *Pasiunilor sufletului* cu un rol esențial în desfășurarea vieții sufletești. Opiniile lui Descartes privind mecanismele de autoreglare care acționează la manifestarea fricii ne dau dreptul, dealtminteri, să-l numărăm pe marele gânditor și savant printre precursorii ciberneticii medico-biologice.

⁸⁴ Nu există, în realitate, nervi care să comande strîmțarea sau lărgirea orificiilor inimii. Acestea se deschid și se închid datorită prezenței valvulelor, care fie că, în sistolă, se alipesc de pereți, atunci când trece coloana sanguină, fie că, în diastolă, acoperă orificiile, împiedicînd refluul singelui. Nervii comandă doar contracția pereților musculoși ai inimii.

⁸⁵ Calificativul „aparte” (*particulier*), folosit aici pentru caracterizarea mișcării spiritelor care contribuie la manifestarea pasiunilor, nu figurează totuși în definiția dată acestora la articolul XXVII.

⁸⁶ Faptul că sufletul simte și percepe această fugă, deci este conștient de ea, nu înseamnă neapărat că el a și ordonat-o. Există așadar, în cadrul manifestării pasiunilor, reacții care țin doar de alcătuirea și mecanismele proprii ale corpului, fără intervenția gândirii.

⁸⁷ S-ar putea deduce cumva de aici că temperamentele diferite, expresii ale unei reactivități diferite, s-ar datora îndeobște configurației diferite a căilor nervoase dinăuntrul creierului. Se pune însă întrebarea dacă aceste deosebiri în orînduirea căilor nervoase intracerebrale sînt innăscute sau au fost create în cursul existenței fiecărui individ, datorită faptului că fiecare organism trece prin experiențe inedite. Descartes admite, în cea de-a șasea *Meditație*, existența „anumitor inclinații corporale către bucurie, tristețe, minie și alte asemenea pasiuni”.

⁸⁸ Pasiunile exprimă nevoile și, legat de acestea, dorințele corpului, dar totodată ele înfrînesc sufletul, determinîndu-l să mobilizeze voința pentru efectuarea actelor corespunzătoare nevoilor și dorințelor corpului. În felul acesta, pasiunile realizează unitatea de simțire și acțiune a sufletului și corpului, în interesul bunei ființări a omului. S-ar mai putea însă spune că, în definitiv, pasiunile sînt cele care pun sufletul să lucreze pentru corp.

⁸⁹ Voința reprezintă manifestarea cea mai specifică a sufletului, exprimînd nemijlocit capacitatea de a acționa liber a spiritului de esență divină. Nici o contingentă materială nu poate influența și abate voința de la fixarea și urmărirea țelurilor ei. În cea de-a patra *Meditație*, Descartes afirmă: „Nu pot să mă plîng nici că Dumnezeu nu mi-a dat un liber arbitru sau o voință îndeajuns de amplă și desăvîrșită, fiindcă de fapt o știu din experiență atît de vagă și de întinsă, încît nu e cuprinsă în nici un fel de granițe... Numai voința, mi-arată experiența, este atît de mare în mine încît nu pot concepe deloc ideea uneia mai ample și mai întinse; astfel că mai cu seamă ea este cea care mă face să știu că port chipul și asemănarea lui Dumnezeu”. Cînd G. Lanson afirmă că „există nu numai analogie, dar și identitate de spirit între *Tratatul despre pasiuni* și tragedia corneliană” (*Hommes et livres*, Paris, 1895, pp. 115—116), el argumentează, printre altele, cu similitudinea dintre concepția lui Descartes despre voință și liberul arbitru, formulată în articolul de față, și declarațiile unor eroi ai lui Corneille, precum cele ale lui August, din tragedia *Cinna*:

„Sînt stăpînul meu insumi, ca și al universului;

„Așa sînt și așa vreau să fiu...”

⁹⁰ În mod curent, acțiunile care dau naștere pasiunilor provin din corp și din afara corpului. Avîndu-și îndeobște originea în lumea materială, pasiunile nu pot fi direct influențate de către suflet în cursul elaborării lor, ci doar „strunite” de către voință, atunci cînd sufletul ajunge să reacționeze pe temeiul informațiilor și îndemnurilor furnizate de aceste pasiuni. Există însă, cum am văzut, și pasiuni născute în suflet, cum ar fi cele determinate de intuirea, contemplarea și, în general, „înțelegerea” ideilor; desigur că aceste pasiuni care își au obîrșia în sufletul însuși pot fi influențate în chip nemijlocit de către acesta.

⁹¹ Descartes nu ne spune în ce chip reușește sufletul imaterial să declanșeze mecanismele corporale reglate prin glanda pineală.

⁹² Memoria reprezintă aşadar un fenomen complex: în lăză inițială, ea se înfăţişează ca un simplu act de voinţă, urmărind evocarea unui anumit obiect; voinţa mobilizează spiritele animale, care se vor deplasa pe traseele folosite cîndva de percepţiile ce trebuie actualizate, în căutarea urmelor materiale din creier ale respectivului obiect. Astfel, memoria are o componentă dominantă de esenţă spirituală şi o componentă cerebrală subordonată. Ea este deci condiţionată de unirea sufletului cu corpul.

⁹³ Pentru Descartes imaginaţia este şi ea prin excelenţă un act de voinţă, adică o acţiune a sufletului, implicînd însă, de regulă, participarea efectivă a substratului material cerebral.

⁹⁴ Fenomenul acomodăţiei vizuale presupune, într-adevăr, nu numai modificarea curburii cristalinului în funcţie de depărtarea la care se află obiectele privite, dar şi concomitentă modificare a deschiderii pupilei. Această mişcare reflexă este strict involuntară.

⁹⁵ Învăţarea vorbirii implică, de fapt, învăţarea a două operaţiuni diferite, care se efectuează simultan, prima servind drept „suport material” celeilalte: articularea sunetelor şi exprimarea gîndurilor. Tehnica articulării sunetelor ţine de domeniul fiziologiei, astfel că exercitarea voinţei în scopul dirijării procesului de fonaţie nu poate decît să stînjenească normala folosire a vorbirii.

* Pasiunile nu pot fi aşadar desfiinţate direct, printr-un simplu efort voluntar de reprimare a lor. Ele pot fi totuşi stăpînite prin cîştigarea anumitor deprinderi, ceea ce presupune o întreagă activitate educativă, sau — cînd influenţarea pasiunilor maligne trebuie grăbită — prin stîrnirea cu ajutorul voinţei a unor pasiuni înrudite, mai pozitive, capabile să se substituie celor nedorite.

⁹⁷ Termenul „emoţie” nu are aici o coloratură psihologică, ci se referă la sensul etimologic, acela de mişcare, de agitaţie, de tulburare a funcţionalităţii unui organ.

⁹⁸ O formă relativ eficientă de a combate efectele unor pasiuni negative este deci abţinerea voluntară de la manifestarea obişnuită a acestora. Fiind înzestrat cu un liber arbitru care dispune de puteri suverane, omul are posibilitatea de a-şi înfrîna pornirile. Aceasta nu înseamnă, desigur, că pasiunile ar putea fi extirpate prin simpla încordare a voinţei.

⁹⁹ Poftele (*appétits*) sau dorinţele reprezintă, după părerea lui Descartes, o formă de manifestare a voinţei. Ele sînt deci fenomene spirituale, chiar dacă obiectul rîvnit face parte din lumea materială. Este poate locul să remarcăm că traducerea lui *appétit* prin „poftă” prilejuieşte cumva o pierdere de semnificaţii a termenului francez, care provine din latinescul *appetere*, a dori, a ţinde către; „apetiţie” ar fi, eventual, un echivalent mai sugestiv decît „poftă”, din punctul de vedere al lexicului filosofic, numai că, în contextul *Pasiunilor sufletului*, „apetiţia” pare totuşi să dobindească o coloratură pedantă.

¹⁰⁰ Descartes polemizează aici cu partizanii concepţiei aristotelice despre existenţa unei multiplicităţi şi a unei ierarhii a sufletelor care, în interiorul aceluiaşi individ, pot intra în conflict

Între ele (suflet vegetativ, suflet senzitiv, suflet rațional). Filosoful francez proclamă unitatea sufletului și respinge de *plano* formula „părții inferioare” și a celei „superioare” a sufletului. Opoziția poate să apară numai între suflet și corp, aceasta manifestându-se la nivelul unirii celor două substanțe, adică în glanda pineală. Organul acesta s-ar afla, în asemenea cazuri, într-o „situație critică”, datorită impulsurilor contradictorii primite atât din partea „mașinii animale”, cât și a voinței de esență spirituală. Nu poate fi vorba prin urmare de o „luptă interioară” la nivelul sufletului, aici domnind liberul arbitru, care tranșează spontan orice posibilitate de conflict, ci de înfruntarea sistemelor eterogene care alcătuiesc persoana umană. „Simțirea” nu este de domeniul presupusei „părți inferioare” a sufletului; ea se realizează îndeobște prin colaborarea sufletului cu corpul: organele de simț oferă informații despre lumea exterioară, iar sufletul prelucrează pe planul conștiinței asemenea informații. O astfel de simțire nu e cu nimic mai prejos decât cugetarea, ambele fiind activități ale sufletului. Fr. Mîzrachi (op. cit., p. 180) constată că Descartes „dramatizează” conflictele noastre interne, care nu mai apar ca manifestarea unor sfîșietoare tensiuni spirituale, ci doar ca efectele antagonismului dintre corp și suflet; epoca noastră, din contră, a reactualizat ideea contradicțiilor intrapsihice (precum cea dintre conștient și inconștient).

¹⁰¹ Cele două forțe se combat nu la nivelul sufletului și în interiorul acestuia, ci în punctul de contact al sufletului cu corpul; lupta nu se duce între două voințe contradictorii, ci între voință, pe de-o parte, și două serii diferite de impulsuri culese simultan din corp, pe de altă parte: unele cu semnificație pozitivă, iar altele indezirabile din punctul de vedere al sufletului.

¹⁰² Manifestînd o mare încredere în forța rațiunii Descartes consideră că morala trebuie fundamentată pe cunoașterea principială a binelui și răului. Această cunoaștere este, în general, suficientă pentru ca voința să acționeze în direcția indicată.

¹⁰³ Din punctul de vedere al moralei practice, Descartes acordă o deosebită importanță fermității și consecvenței în aplicarea propriilor decizii, fiind încredințat că șovăiala este totdeauna sursă de nefericire. De aceea el consideră că un comportament fidel anumitor reguli și principii, eventual nu suficient întemeiate, ba chiar eronate, este preferabil abandonării în voia pasiunilor momentane. Sufletul trebuie să dețină mereu poziția dominantă, chiar dacă această poziție nu se sprijină pe un fundament rațional prea solid.

¹⁰⁴ Descartes se străduiește să dea aici o explicație conformă sistemului său psihofiziologic, folosind schema spiritelor animale „filtrate” orientativ de glanda pineală, a procesului pe care Ivan Petrovici Pavlov avea să-l numească „reflex condiționat” și să-l pună la baza întregii activități nervoase superioare. Meritul lui Descartes de a fi intuit nu numai existența reflexului necondiționat (involuntar), dar și pe cea a reflexului condiționat (asociativ), a fost recunoscut acum patru decenii de cercetătorul sovietic B. Bîhovski, care arăta că autorului *Pasiunilor sufletului* îi apar-

line „geniala ipoteză (*dogadka*) despre ceea ce avea să intre în știință sub denumirea de „reflex condiționat”” (*Filosofia Dekarta*, Moscova-Leningrad, 1940, p. 51). Dar ulterior, și anume odată cu uniunea de la Moscova din 1950 consacrată problemelor fiziologiei pavloviste, s-ar părea că lui Descartes nu i s-a mai recunoscut decât meritul de a fi descoperit mecanismul actului reflex necondiționat (vezi, de pildă, V. V. Sokolov, *Filosofia Rene Dekarta*, în vol. R. Dekart, *Izbrannne proizvedeniia*, Moscova, 1950, p. 45, sau V. F. Asmus, *Descartes*, București, 1958, p. 276). Mai recent, M. G. Iaroșevski îl consideră totuși pe autorul *Tratatului despre pasiuni* drept „unul din precursorii asociaționismului” (*Istoriia psihologhii*, Moscova, 1976, p. 121). Contestarea unor merite esențiale ale psihologiei cartesiene este însă mai veche. Filosoful francez O. Hamelin și-a îngăduit să afirme că noțiunea de determinism psihologic îi e străină lui Descartes, pentru care nici nu există „psihologia asocierii” (*Le système de Descartes*, Paris, 1921, pp. 347—348). De fapt, Descartes a anticipat cu un secol unele din tezele „asociaționismului” psihologic fondat de David Hartley. — În articolul de față, Descartes descrie câteva tipuri de reflexe condiționate, declanșate fiecare de câte un excitant care nu mai este cel „natural”, ci unul „artificial”, dar care a fost asociat un număr de ori acestuia. Astfel, deprinderea poate modifica sensul și rezultatul obișnuit al unei „pasiunii a sufletului”. În această categorie a „deprinderilor (*habitudes*)”, întru totul echivalente reflexelor condiționate, Descartes plasează și învățarea cititului și a scrisului, intuind, dealtminteri — așa cum rezultă din alte texte cartesiene — și caracterul aparte al acestor operații în care se minuiesc simboluri: „Cuvintele, deși n-au nici o asemănare cu lucrurile pe care le semnifică, reușesc să ne facă să le concepem, și adesea fără ca să luăm seama la sunetul vorbelor, nici la silabele lor” (*Tratatul despre lume*).

¹⁰⁵ Animalele nu pot avea „pasiunii”, crede Descartes, fiindcă nu au suflet. Tocmai de aceea, oarecum surprinde faptul că filosoful pare să manifeste unele îndoieli în privința eventualei existențe a gândirii (sau a gândurilor) la animale, așa cum rezultă și din articolul de față („ele nu au deloc rațiune și poate (s.n. G.B.) că nu au nici un fel de gândire”). Filosoful era însă conștient că teoria sa a „animalelor-mașini” este practic nedemonstrabilă și că, așa cum arăta într-o scrisoare din 5 februarie 1649 către Henry Morus, ea beneficiază numai de un maxim de probabilitate.

¹⁰⁶ Descartes le recomandă oamenilor să facă eforturi sistematice pentru a se cunoaște pe sine, cu pasiunile innăscute și deprinderile dobândite ale fiecăruia, astfel încât să poată desfășura cu succes o operă de autoeducare, echivalentă, s-ar spune, unui „autodresaj”. Filosoful francez pare să aibă însă în vedere și un anume „dresaj” aplicat celor cu „suflet foarte slab”, pentru a-i învăța să-și domine și ei pasiunile. În lumina unor experiențe tragice contemporane „dresura” umană reprezintă o întreprindere cât se poate de dubioasă; dar Descartes folosește aici acest termen ca pe un sinonim al „educației”.

¹⁰⁷ Recunoscînd că pasiunile pot uneori proveni din creier sau chiar din suflet, Descartes subliniază că marea majoritate a pasiunilor sînt stîrnite de o cauză exterioară, care acţionează asupra organelor noastre de simţ. Mai mult decît atît, filosofului i se pare că la inventarierea pasiunilor este mai nimerit să se pornească de la precizarea originii externe a acestora, stabilindu-se care sînt obiectele din lumea înconjurătoare capabile să le provoace. Şi în această împrejurare, Descartes acordă o însemnătate maximă relaţiei dintre spirit şi lumea materială.

¹⁰⁸ Determinînd sufletul să dorească ceea ce dictează natura, pasiunile se înfăţişează ca un fel de mesageri ai naturii. Din acest punct de vedere s-ar părea că între pasiunile cartesiene şi instincte există analogii demne de luat în seamă.

¹⁰⁹ Traducătorul a preferat termenul „mirare” pentru a reda francezul *admiration*, deoarece (cum rezultă, de pildă, şi din art. LXXI) pasiunea aceasta nu implică o netă luare de atitudine faţă de obiectul care o stîrneşte, ci mai degrabă o luare la cunoştinţă despre existenţa lui. Pare de asemenea puţin probabil ca admiraţia propriu-zisă să se prezinte ca o stare sufletească în care să nu ştim dacă obiectul ne este favorabil sau nu (art. LIII); admiraţia presupune neapărat, cel puţin în sensul actual al termenului, o apreciere pozitivă a obiectului în cauză. S-ar spune că Descartes îl foloseşte aici pe *admiration* în sensul latinescului *admiratio*: „admiraţie”, dar şi „mirare”, ambele înţelesuri avînd curs în franceza de acum trei-patru secole.

¹¹⁰ Mirarea trebuie considerată prima dintre pasiuni în sensul că este, s-ar putea spune, cea mai „modestă”, marcînd din punct de vedere afectiv doar momentul cînd sufletul este făcut atent şi obligat să ia act de existenţa unui anumit obiect. Cu mirarea începe veghea sufletului asupra lui însuşi şi mai cu seamă asupra lumii exterioare. Alain (*Studii şi eseuri*, vol. I, Bucureşti, 1973, p. 146) subliniază însă că în *Tratatul despre pasiuni* este vorba „de mirare intelectuală şi nicidecum de şocul surprizei”. Faptul că mirarea figurează printre pasiunile cartesiene ne îngăduie să măsurăm marea distanţă dintre înţelesul curent al termenului „pasiune” şi cel pe care i-l atribuia Descartes.

¹¹¹ Traducătorul a preferat să-l redea pe mépris prin „desconsiderare”, tocmai fiindcă este vorba de sentimentul provocat de dimensiunile recluse ale obiectului care se prezintă sufletului. Dealtminteri, în articolul următor este menţionată o formă mai subliniată a desconsiderării, desemnată prin termenul *dédaign*, care acesta a fost tradus prin „dispreţ”.

¹¹² Descartes pune în opoziţie „umilinta virtuoasă” cu „umilinta vicioasă” sau „josnicia” (vezi art. CLIX).

¹¹³ Această afirmaţie ne îndeamnă să credem că prin „stimă” Descartes nu înţelege propriu-zis atitudinea de respect, ci preţuirea sau mai degrabă consideraţia pe care o merită un obiect avînd dimensiuni impunătoare.

¹¹⁴ Faptul că afectelor precedente li se adaugă o apreciere referitoare la semnificaţia pozitivă sau negativă pentru cel care

le resimte conferă deprinderilor astfel rezultate o tensiune „pasională” deosebită.

¹¹⁵ Pasiunile au această dimensiune prospectivă tocmai fiindcă, spre deosebire de animale, omul trăiește și în viitor.

¹¹⁶ Gelozia este expresia temerii de a pierde sau de a nu dobîndi un lucru dorit pe care altcineva îl posedă (vezi art. CLXVII).

¹¹⁷ Este vorba de bucuria resimțită atunci cînd considerăm că cineva este „demn” de răul care i se întîmplă, adică merită, datorită defectelor și păcatelor sale, să i se întîmple acel rău.

¹¹⁸ Așa cum bunăvoința se transformă în recunoștință, indignarea se transformă în minie cînd intervine interesul personal. Descartes constată creșterea de potențial a pasiunilor în cazul în care respectivul individ nu este un simplu spectator, ci un protagonist al evenimentelor care stînesc acele pasiuni.

¹¹⁹ În scrisoarea din mai 1646, în care Descartes îi mulțumea prințesei Elisabeta pentru buna primire pe care aceasta a făcut-o schiței *Tratatului despre pasiuni*, filosoful declara: „M-am convins din experiență că am avut dreptate să pun gloria în rîndul pasiunilor, căci nu pot să nu fiu mișcat văzînd aprecierea favorabilă a Alteței Voastre cu privire la micul tratat pe care l-am scris”.

¹²⁰ Tristețea pricinuită de un rău se micșorează pe măsură ce omul „se obișnuiește” cu acest rău.

¹²¹ Preocuparea pentru clasificări și enumerări (cu pretenția de a fi complete) reprezintă totuși și ea o moștenire a scolasticii.

¹²² Platon deosebea în om două porniri, una ținînd de pîn-tece — dorința, alta ținînd de inimă — minia. Scolasticii descriau și ei două tendințe esențiale ale sufletului, pofta *concupiscibilă* sau generatoare de dorințe, manifestîndu-se în direcția însușirii obiectelor plăcute și a îndepărtării de cele neplăcute, și pofta *irascibilă*, sau generatoare de minie, manifestîndu-se în direcția distrugerii sau neutralizării obiectelor ostile. Toma din Aquino include în prima categorie iubirea și ura, dorința și aversiunea, bucuria și tristețea, iar în cea de-a doua speranța și disperarea, teama și îndrăzneala, precum și minia, care însă nu participă la formarea unui cuplu, neexistînd o pasiune contrarie ei. Conform doctrinei tomiste se poate deci vorbi de 11 pasiuni fundamentale. Neostoicii de la începutul secolului al XVII-lea au preluat împărțirea pasiunilor în două clase, subliniind că pasiunile irascibilului sînt condiționate direct de cele ale concupiscibilului. Contemporanii lui Descartes, pînă și libertinii, acceptau cu toții clasificarea pasiunilor bazată pe recunoașterea celor două specii de pofte, discutînd doar asupra unor amănunte (vezi și P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, 1936, pp. 109—120).

¹²³ Clasificarea propusă de Descartes este desigur inspirată din cea a lui Toma din Aquino și a neostoicilor, dar se remarcă printr-o serie de noutăți, printre care poziția de cap de serie atribuită mirării și rolul eminent rezervat dorinței (vezi P. Mesnard, *Introduction la R. Descartes, Les passions de l'âme*, p. XX, și *Notes*, pp. 145—146).

¹²⁴ Așa cum apare în descrierea de față, pasiunea mirării reprezintă un proces psihofiziologic destul de complex, la care participă organe diverse, situate la diverse niveluri funcționale și a căror acțiune se potențează reciproc. Extrem de interesantă este remarcă lui Descartes cum că, în această împrejurare, spiritele animale nu se deplasează numai de la periferie către creier, dar și de la creier către mușchii periferici, pentru ca aceștia să oblige organele de simț să trimită mereu impulsuri capabile de a menține și a întări în suflet starea de mirare; avem a face cu un mecanism fiziologic care amintește conexiunea inversă din cibernetică. Dealtminteri, Henri Wallon consideră că, în acest capitol, Descartes „a presimțit în mod foarte exact” fenomenul „activității circulare” descris de psihologul american James Mark Baldwin, fenomen constând din întărirea sau ajustarea reciprocă a sensibilității și a mișcărilor concomitente, ceea ce permite obținerea unei percepții cât mai satisfăcătoare în situația dată (*La psychologie de Descartes*, în „*La Pensée*”, nr. 32, din sept.-oct. 1950, p. 17).

¹²⁵ Mirarea este o pasiune care totuși nu pune în mișcare ansamblul organismului; coloratura afectivă și morală a impresiilor pe care ea le furnizează creierului este destul de discretă, întrucât are mai ales funcția de a trezi interesul față de anumite lucruri și evenimente, în vederea unei cercetări ulterioare mai aprofundate. În acest sens, ea constituie un fel de preludiu al declanșării altor pasiuni. Alfred Fouillé (*Descartes*, 1893, p. 141) era de părere că mirarea reprezintă prin excelență „pasiunea inteligenței”, fiind legată de procesul cunoașterii, în timp ce restul de cinci pasiuni primitive țin mai ales de voință, deoarece implică o luare de atitudine bazată pe aprecierea caracterului „bun sau rău” al obiectului în cauză.

¹²⁶ Psihofiziologia asociaționistă contemporană admite existența unui reflex „de orientare”, care se produce ori de câte ori în cimpul de percepție al unui animal superior intervine un nou excitant, capabil să atragă atenția. Acest reflex elementar, care este îndeobște o expresie a surprizei, constituie punctul de plecare al elaborării reflexelor condiționate.

¹²⁷ Mirarea, care prin natura ei este incontestabil o pasiune utilă, trezind curiozitatea și concentrând atenția asupra unor aspecte ale lumii exterioare care trebuie să fie cunoscute, se transformă în contrariul ei dacă devine excesivă: într-adevăr, uluirea duce, practic, la ruperea contactului cu lumea înconjurătoare și la desființarea efortului de cunoaștere.

¹²⁸ Pare să rezulte de aici că rolul pasiunilor este mai ales acela de a intensifica și a prelungi, în interesul individului, reacția organismului față de anumiți factori externi și interni. Această intensificare și prelungire s-ar datora caracterului emoțional pe care-l dobîndește reacția, ca urmare a participării sufletului la elaborarea pasiunilor.

¹²⁹ Ignorantul nu obișnuiește să se mire, deoarece nu are suficiente cunoștințe despre lucruri și, mai cu seamă, nu știe cât de rare sînt acele lucruri cu care el intră în contact.

¹³⁰ Platon afirmase: „Starea de mirare este proprie filosofului; filosofia nu începe altfel” (*Teetet*, 115 d), iar Aristotel reluase ideea în *Metafizica* sa (A 982 b 12): „Căci și oamenii de azi și cei din primele timpuri, când au început să filosofeze au fost mi-nați de mirare mai întâi față de problemele mai la îndemână, apoi progresînd încetul cu încetul față de problemele mai mari...”

¹³¹ În contextul de față, expresia *sens comun* are înțelesul de bun-simț, cuminenie, dreptă judecată.

¹³² Neavînd o încredere deosebită în propriul discernămint, acești oameni nu lipsiți de inteligență sînt dispuși să manifeste mirare în orice împrejurări.

¹³³ Curiozitatea aceasta bolnăvicioasă, ahtiată doar după sen-zațional, este exact contrariul curiozității științifice care îndeam-nă la cunoașterea aprofundată a lumii inconjurătoare.

¹³⁴ Încă de la Aristotel, iubirea era definită ca o relație bazată în principal pe comunitatea de voință. Scolasticii au subliniat această presupusă trăsătură fundamentală a iubirii, argumentînd că cea mai nobilă formă a iubirii, care, după părerea lor, este cea a omului față de divinitate, se manifestă tocmai prin conto-pirea deplină și voluntară a voinței omenești cu cea a Ființei su-preme.

¹³⁵ Termenul *convenable* poate desemna aici „ceea ce este potrivit”, dar și „ceea ce este favorabil”.

¹³⁶ Definiția urii, ca o simplă năzuință a sufletului de a se separa de ceva, este evident nesatisfăcătoare, întrucît nu ia în considerație tocmai atitudinea negativă pe care o manifestăm ac-tiv față de obiectul pe care-l urim. S-ar părea că o asemenea definiție urmărește să transforme ura într-o pasiune lăcită din punct de vedere creștin, știut fiind că teologii sînt dispuși să re-cunoască o origine diavolească manifestărilor extreme ale urii, ale miniei și, în general, ale agresivității.

¹³⁷ Descartes face deci o deosebire netă între iubire și ură, ca pasiuni produse de factorii externi care pun în mișcare spiri-tele animale, și sentimentele similare rezultînd din reflecția pură. Filosoful consideră că există iubire și ură cu substrat exclusiv rațional, respectivele emoții putînd fi trezite în suflet doar de judecățile de valoare emise referitor la obiectele considerate, fără participarea unor stimuli proveniți din lumea exterioară sau din lăuntru corpului. Într-o celebră scrisoare din 1 februarie 1647 trimisă lui Pierre Chanut, ambasadorul francez în Suedia, Des-cartes tratează pe larg despre problemele filosofice și psihologice ale iubirii. Cu privire la cele două varietăți de iubire, el declară aici: „Eu fac deosebire între iubirea care este pur intelectuală sau rațională și cea care este o pasiune. Prima nu este altceva, după părerea mea, decît faptul că atunci cînd sufletul nostru ia seama la un lucru bun, fie prezent, fie absent, pe care-l socotește convenabil, i se alătură în voință, adică se consideră pe sine în-suși ca făcînd cu acel lucru bun un fel de întreg, fiind el o parte, iar celălalt o altă ale acestuia... Dar întrucît sufletul nostru este le-gat de corp, această iubire rațională este de obicei însoțită de

cealaltă, oare poate fi denumită senzuală sau senzitivă și care... nu este altceva decît un gînd confuz, stirnit în suflet de o anumită mișcare a nervilor, gînd care dispune sufletul la gîndul celălalt, mai limpede, în care constă iubirea rațională. Căci așa cum cînd ne este sete senzația de uscăciune din gîtlej este un gînd confuz care ne dispune spre dorința de a bea, dar nu este însăși dorință, tot astfel în iubire simțim nu știu ce căldură în jurul inimii și un mare aflux de sînge în plămîn, care ne face chiar să deschidem brațele ca pentru a îmbrățișa ceva, lucru care îndeamnă sufletul să-și alipească de voie obiectul care se înfățișează. Dar gîndul prin care sufletul simte această căldură este diferit de cel care-l unește de acest obiect; și chiar se întîmplă uneori că acest sentiment de iubire se află în noi fără ca voința noastră să înceapă să iubească ceva, dat fiind că nu întîlnim obiectul pe care să-l socotim vrednic de aceasta. Se poate întîmpla ca, dimpotrivă, să cunoaștem un lucru bun care să merite multă iubire și de care să ne alipim de voie, fără a resimți pentru așa ceva nici o pasiune, deoarece corpul nu este dispus la aceasta. Dar, în mod obișnuit, aceste două iubiri se află împreună, căci există o asemenea legătură între una și cealaltă, încît atunci cînd sufletul apreciază că un obiect este demn de el, lucrul acesta dispune deîndată inima la mișcările care stîrnesc pasiunea iubirii, iar cînd inima se află astfel dispusă pentru alte motive, lucrul acesta face ca sufletul să imagineze calități plăcute la obiecte cărora, în alte împrejurări, nu le-ar vedea decît defectele".

¹³⁸ În aceeași scrisoare către Chanut din 1 februarie 1647, Descartes afirmă: „Prin natura sa, iubirea ne face să considerăm că formăm un tot cu obiectul iubit, din care nu reprezentăm decît o parte, și să trecem în asemenea măsură pe seama păstrării acestui tot grija pe care obișnuim să o avem față de noi înșine, încît nu mai reținem pentru noi singuri din această grijă decît o parte atît de mare sau atît de mică pe cît socotim că sîntem o parte mare sau o parte mică din totul căruia i-am dăruit afecțiunea noastră".

¹³⁹ Deosebirea aceasta, dintre iubirea dominată de bunăvoința față de obiect și cea concupiscentă (de la latinescul *concupisco*, a dori cu patimă, a jîndi după ceva), adică dominată de pofta luării în stăpînirea exclusivă și spre proprie desfătare a obiectului, a constituit o preocupare statornică a gînditorilor medievali și din vremea Renașterii, mai ales a acelor care manifestau interes pentru controversile teologice. Disputa destul de înverșunată dintre cei care admiteau posibilitatea unei iubiri dezinteresate și cei care considerau că iubirea nu poate fi decît egoistă (chiar aceea pentru divinitate) a continuat, dealtminteri, pînă în pragul secolului al XVIII-lea. Tot în scrisoarea către Chanut din 1 februarie 1647, Descartes arată că distincția dintre iubirea de bunăvoință și cea de concupiscentă se datorează, în bună măsură, confuziei pe care unii o fac sistematic între iubire și dorință; astfel, în cazul așa-numitei iubiri de bunăvoință, „dorința nu este atît de aparentă", în timp ce iubirea de concupiscentă „nu

este decît o dorință foarte virulentă, întemeiată pe o iubire care adesea este slabă".

¹⁴⁰ Descartes se declară partizanul unei concepții unitare asupra esenței iubirii: pasiunea aceasta implică deopotrivă solicititudine și devotament față de obiectul iubit, ca și năzuința de a-l poseda. Absolutizarea uneia din laturi în dauna celeilalte se manifestă prin efecte eventual negative.

¹⁴¹ Acest elogiu al iubirii părintești are și o rezonanță dramatică, dacă ne gândim la suferința pe care a resimțit-o Descartes după ce, în 1640, a pierdut-o pe Francine, unicul său copil, o fetiță atunci în vîrstă de cinci ani.

¹⁴² Devoțiunea de care se vorbește aici nu poate fi identificată cu simplul devotament; ea implică o atitudine de totală subordonare, mergînd pînă la sacrificiul de sine, față de interesele ființei sau cauzei iubite. Trebuie însă precizat că Descartes nu acordă devoțiunii sensul religios de venerare a divinității prin strictă îndeplinire a practicilor pioase, sens înregistrat prioritar în dicționarele limbii franceze actuale. În secolul al XVII-lea, *dévotion* se apropia mai mult ca astăzi de latinescul *devotio*, care desemna devotamentul capabil de jertfa supremă, așa cum a fost manifestat în fața dușmanilor patriei de mulți eroi ai antichității romane.

¹⁴³ În scrisoarea lui Descartes către Chanut din 1 februarie 1647, putem citi: „Dacă cineva se unește în voință cu un obiect pe care îl stimează mai puțin ca pe sine, de exemplu, dacă iubim o floare, o pasăre, o clădire sau orice lucru asemănător, perfecțiunea cea mai înaltă pe care această iubire ar putea-o atinge potrivit adevăratei sale folosințe nu ne poate face să ne punem viața în primejdie pentru păstrarea unor asemenea lucruri, întrucît ele nu sînt părțile cele mai nobile din întregul pe care-l alcătuiesc împreună cu noi, tot așa cum unghiile și părul nu sînt astfel în corpul nostru; ar fi o ciudățenie să punem tot corpul în primejdie pentru păstrarea părului”.

¹⁴⁴ Raționalistul Descartes consideră așadar că devoțiunea autentică față de „divinitatea suverană” este condiționată de cunoașterea convenabilă a acesteia. O asemenea afirmație pare să pună la îndoială valoarea elanurilor mistice bazate pe afectivitate și intuiție.

¹⁴⁵ Ideea aceasta este astfel formulată în scrisoarea către Chanut din 1 februarie 1647: „Cînd o persoană particulară se unește în voință cu principiile lui sau cu țara lui, dacă iubirea sa este desăvîrșită, atunci el nu trebuie să se considere decît o mică particică din totul pe care-l alcătuiește cu aceștia și astfel să nu se teamă de a merge la moarte sigură slujindu-i, așa cum nu ne temem să lăsăm puțin sînge din braț pentru a face ca restul corpului nostru să se simtă mai bine. Iar exemple ale unei asemenea iubiri se văd în fiecare zi, chiar la persoane de origine umilă, care-și dau viața cu dragă inimă pentru binele țării sau pentru apărarea unui mare personaj la care ele țin”.

¹⁴⁶ Vederea se bucură de o apreciere atît de favorabilă tocmai pentru că pare să ofere informațiile cele mai precise, mai complete și mai exact localizate asupra lumii exterioare. Ideea

superiorității văzului asupra celorlalte simțuri fusese formulată încă de Aristotel, în tratatul *Despre suflet*.

¹⁴⁷ În discuțiile purtate în ultima vreme asupra esteticii cartesiene s-a remarcat tocmai fundamentarea ei senzorial-empirică pe noțiunea de „plăcere” (*agrément*), aceasta fiind expresia psihofiziologică a senzațiilor provenite de la „lucrurile frumoase”.

¹⁴⁸ Sensul pe care îl are aici termenul „oroare” (*horreur*) este mult mai apropiat de cel de dezgust, scîrbă sau repulsie decît de cel de groază.

¹⁴⁹ Descartes proclamă și în această împrejurare marea sa încredere în luminile rațiunii, atrăgînd atenția asupra eventualității ca impresiile provenite de la organele de simț, oricît de clare și veridice ar părea ele, să fie înșelătoare; de aceea judecățile în care se operează cu asemenea date sensibile nu pot oferi certitudini de calitate a celor rezultate din activitatea autonomă a spiritului. O aparență îmbietoare poate ascunde adesea un fond de-festabil.

¹⁵⁰ Termenul „pozitiv” nu trebuie înțeles aici în sens moral, ca exprimînd o calitate lăudabilă, ci în sens ontologic, ca afirmînd realitatea unui fenomen. Răul este deci un lucru pozitiv prin aceea că există ca o entitate efectivă, nefiind — așa cum afirmă numeroși teologi — doar absența binelui.

¹⁵¹ Dorința este o pasiune ambivalentă, putînd să se manifeste alît în sensul năzuinței către dobîndirea în viitor a binelui, cit și al celei pentru înlăturarea unui rău. Din acest punct de vedere nu poate exista o pasiune opusă dorinței, ci doar, cel mult, dorințe „pozitive” sau „negative”. Așa se face că unele dorințe, cele elaborate în condiții în care sufletul aspiră către suprimarea unui rău, sînt însoțite de ură, de teamă și de tristețe, sentimente altminteri incompatibile cu optimismul subiacent acestei pasiuni; de unde și părerea unora că ar fi vorba de dorințe „contrare lor înșile”.

¹⁵² Reacția psihofiziologică de oroare nu are un caracter perfect rațional; faptul că emoția stîrnită de obiectul aversiunii nu este de obicei pe măsura pericolului real reprezentat de acest obiect demonstrează că reacția de oroare decurge din aplicarea unei decizii adoptate de către suflet nu în completă cunoștință de cauză, ci pe baza unor informații sumare și adesea confuze oferite de simțurile externe. Dar această formă de dorință „negativă” prezintă o incontestabilă utilitate pentru individ, asigurînd prompta evitare a primejdiilor, înainte chiar ca sufletul să evalueze mărimea sau însăși realitatea acestora.

¹⁵³ Concepția aceasta este desigur preluată din *Banchetul* lui Platon, unde, printre alții, Aristofan este pus să-și formuleze părerile despre originea și sensul iubirii. Celebrul autor de comedii a arătat că, în esență, iubirea reprezintă năzuința unei ființe omenești de a-și afla jumătatea cealaltă, pentru a forma, împreună cu ea, un întreg perfect.

¹⁵⁴ Descartes face o deosebire între pasiunea iubirii, provocată de impresiile exterioare, și iubirea sexuală care se manifestă ca

urmare a unor porniri sădite de natură încă de la naștere în creierul nostru, pentru a se ivi la o anumită vîrstă și în anumite împrejurări favorabile. Filosoful recunoștea deci existența a ceea ce avea să se numească instinctul sexual, pornire comună a omului și animalelor.

¹⁵⁵ În scrisoarea către Chanut din 1 februarie 1647, Descartes face aluzie la versurile elegiace ale multor poeți îndrăgostiți. În alte scrieri ale sale, printre care și *Discursul asupra metodei*, el amintește despre romanele cavalierești și „extravaganțele” eroilor acestora. Ceea ce arată că ilustrul filosof se interesa și de literatura timpului său.

¹⁵⁶ Bucuria este, pentru Descartes, o stare caracterizată prin satisfacția produsă de conștiința că sufletul posedă pe de-antregul binele, sub o anumită formă a acestuia. În original este cit se poate de evidentă înrudirea dintre termenul „bucurie” (*joie*) și cel care desemnează acțiunea de a se bucura de ceva prin degustare (*jouissance*), înrudire pe care se bazează unele jocuri de cuvinte intraductibile.

¹⁵⁷ Există deci două feluri de bucurie: cea cu caracter de pasiune, în care impresiile sînt provenite de la creier, organ corporal, și cea rezultînd din inițiativa și activitatea proprie a sufletului. De notat că și acest ultim fel de bucurie, bucuria intelectuală ca atare, nu se prezintă îndeobște sub o formă perfect pură, întrucît i se alătură în mod inevitabil impresii sosite de la creier, ca urmare a stîrnirii imaginației.

¹⁵⁸ Așa cum se întîmplă, de pildă, cînd binele aflat în posesia sufletului este o calitate morală.

¹⁵⁹ Tristețea intelectuală, care își are originea în sufletul în-suși, poate exprima starea de insatisfacție provenită, de pildă, din conștiința propriei ignoranțe.

¹⁶⁰ Este vorba aici de asociațiile de idei sau de sentimente; astfel, bucuria inexplicabilă pe care o resimțim în prezența unei anumite persoane se poate datora faptului că persoana în cauză seamănă cu o altă care ne-a fost sau ne este plăcută. Într-o scrisoare din 6 iunie 1647 către Pierre Chanut, filosoful mărturisea că îi sînt simpatici cei care se uită cruciș, probabil fiindcă în copilărie iubise o feliță cu un ușor strabism: „Cînd se întîmplă să iubim pe cineva fără să cunoaștem motivul putem fi siguri că aceasta provine din faptul că la el există ceva asemănător cu ce era la un alt obiect pe care l-am iubit mai demult, chiar dacă nu știm ce este”.

¹⁶¹ În original, *chatouillement*, care astăzi înseamnă propriu-zis „gidilătură”, dar care mai-nainte însemna și plăcere delicată, „alintare”, „mingiere” (desigur nu în sens de consolare). Traducătorul a preferat, în general, termenul „desfătare” pentru a marca mai bine antinomia cu „durerea”.

¹⁶² Descartes se referă aici mai cu seamă la cenestezie, adică „impresie generală, nediferențiată, care rezultă din totalitatea senzațiilor primite de la organele interne, caracterizîndu-se printr-o dispoziție plăcută sau neplăcută” (DEX). Dar atunci cînd amintește de înfrîurirea asupra bunei dispoziții, de pildă, a unor factori

climatici, el are în vedere și acțiunea directă a mediului extern. Filosoful vrea să demonstreze aici că bucuria sau tristețea nu se ridică totdeauna până la nivelul „pasiunilor”, întrucât ele pot fi resimțite fără participarea efectivă a sufletului.

¹⁶³ Așa se întâmplă, de exemplu, cu credinciosul care se supune singur la suferințe și chinuri în speranța dobândirii prin acest mijloc a mântuirii sau, dimpotrivă, cu acela care, dându-se desfriului, are sentimentul dureros că plăcerile astfel culese sînt spre paguba sufletului său.

¹⁶⁴ Într-o scrisoare din 6 octombrie 1645 trimisă prințesei Elisabeta, Descartes se referă, printre altele, la „exercițiile corporale, precum vînătoarea, jocul cu mingea (*jeu de la paume*) și altele asemănătoare, care nu încetează să fie plăcute măcar că sînt foarte istovitoare”, aceasta fiindcă sufletul remarcă, în timpul desfășurării unor asemenea exerciții fizice, „forța, îndemnarea sau vreo altă perfecțiune a corpului cu care el este unit”. Iată-l deci pe Descartes oferind o explicație psihofiziologică a satisfacțiilor resimțite în cursul efortului sportiv.

¹⁶⁵ Cum se știe, problema originii și semnificației plăcerii resimțite în cursul unui spectacol teatral tragic i-a preocupat intens pe filosofi, mai ales pe Aristotel, cel care a introdus faimoasa noțiune (cu coloratură predominant etică) de *catharsis*, prin care înțelegea „purificarea” rezultată din sentimentele de milă și frică stîrnite în sufletul celor ce urmăresc desfășurarea tragediei. Descartes pune însă aici accentul nu atît pe efectele morale, cît pe cele estetice ale reprezentății teatrale, plăcerea resimțită de spectator pîrînd să fie efectul sentimentului de securitate personală al acestuia în fața tabloului nenorocirilor imaginate cu scopul de a ne emoționa. Încă în *Compendiul de muzică*, filosoful constatare că „înseși clegiile și tragediile ne plac cu atît mai mult cu cît stîrnesc în noi compătîmire și durere”. Asupra acestei probleme va reveni, dealtmînteri, chiar în *Pasiunile sufletului* (articolele CXLVII și CLXXXVII).

¹⁶⁶ Plăcerea resimțită de cei care se aventurează în acțiuni primejdioase se datorește prin urmare asocierii convingerii manifeste despre pericolul acelor acțiuni cu gîndul *implicit* că este un motiv de mari satisfacții să pozezi calitățile necesare înfruntării unor asemenea dificultăți.

¹⁶⁷ Descartes începe să descrie presupusele mecanisme fiziologice care deosebesc pasiunile între ele. De remarcat că schemele funcționale schițate în continuare sînt alcătuite cu precădere din semnele obiective ale manifestării fiecărei pasiuni, iar nu din impresiile sau „trăirile” subiective ale celui care încearcă respectiva stare sufletească. Merită semnalat amănuntul că, după ce a citit pentru prima dată *Pasiunile sufletului*, prințesa Elisabeta i-a comunicat lui Descartes opinia ei potrivit căreia ar fi imposibil să se studieze separat mișcarea singelui și a spiritului în cazul fiecărei pasiuni în parte; filosoful a răspuns în mai 1646: „Este adevărat că mi-a fost greu să deosebesc mișcările care aparțin fiecărei pasiuni, datorită faptului că pasiunile nu sînt niciodată singure; dar totuși, întrucît pasiunile nu se leagă împreună tot-

deauna aceleași, m-am străduit să observ schimbările care se produc în corp atunci când ele își schimbă tovarășia. Astfel, dacă iubirea ar fi totdeauna legată cu bucuria, n-aș ști căreia dintre cele două trebuie să-i fie atribuite căldura și dilatarea pe care ele le prilejuiesc în jurul inimii; dar fiindcă iubirea este legată uneori și de tristețe, iar atunci se mai simte acea căldură, dar nu însă acea dilatare, am socotit că iubirii îi aparține căldura, iar bucuriei dilatarea. Și cu toate că dorința coexistă aproape totdeauna cu iubirea, ele nu sînt însă împreună totdeauna în același grad, căci chiar dacă iubim mult, dorim puțin cînd nu numim nici o speranță; și dat fiind că atunci nu manifestăm graba și iuteala pe care le-am avea dacă dorința ar fi mai mare, putem considera că acestea provin din dorință, iar nu din iubire". Oricît de hazardate și de fanteziste ar fi explicațiile „fiziologice” furnizate de Descartes în privința mecanismelor specifice manifestării fiecărei pasiuni, trebuie subliniată importanța demersului său metodologic, care, deși cu caracter eminentement speculativ, prefigurează exigențele experimentului psihofiziologic.

¹⁶⁸ Observăm că Descartes face o deosebire între acțiunea pe care o exercită asupra digestiei iubirea sau bucuria: deși în ambele cazuri este vorba de pasiuni „pozitive”, însuflețitoare și tonifiante, prima dintre ele stimulează mistuirea alimentelor, în timp ce ultima o încetinește. Așa cum precizează filosoful, iubirea neînsoțită de manifestarea violentă a vreunei emoții înviorază, dar nu perturbă funcțiile organice, și mai ales circulația, pe cînd bucuria, care se caracterizează prin izbucnirea pasională, determină modificări ale fluxului sanguin capabile să frîneze fenomenul digestiei. Afirmările lui Descartes corespund concepției formulate de Cannon despre mecanismul neuroendocrin de producere a emoțiilor și despre efectele acestora la nivelul tubului digestiv.

¹⁶⁹ După citirea acestui articol din tratatul de față, prințesa Elisabeta i-a scris oarecum contrariată lui Descartes: „Tristețea îmi ia totdeauna pofta de mincare, chiar dacă nu este amestecată cu nici un fel de ură, fiind pricinuită doar de moartea vreunui prieten”. Filosoful i-a răspuns în mai 1646 că, în ce-l privește, doarme adînc și mîncîncă cu multă poftă cînd este trist, preocupat sau în primejdie; dimpotrivă, la bucurie nici nu mîncîncă, nici nu doarme. Explicația acestui mod de reacție contradictoriu ar consta în „istoria individuală” diferită a elaborării pasiunii tristeței la fiecare din cei doi corespondenți și prieteni: „Primul motiv de tristețe pe care unii l-au avut la începutul vieții a fost de a nu fi primit hrană îndeajuns, iar cel avut de alții de a fi primit hrană care le dăuna. La aceștia din urmă, mișcarea spiritelor care îndepărtează pofta de mincare a rămas legată de atunci cu pasiunea tristeței”.

¹⁷⁰ Articolul acesta constituie o ilustrare a sistemului de raționament științific utilizat în mod curent de Descartes. Filosoful și savantul pornește de la oarecare observații, efectuate eventual în cursul unor experiențe elementare. Datele de observație slujesc apoi ca material de reflecție în vederea înălțării

unui eșafodaj rațional menit să confirme anumite teze formulate de marele gânditor. Un foarte recent critic al cartesianismului, filosoful și publicistul Jean-François Revel scria despre Descartes savantul: „Cînd menționează faptul că a recurs la experiență, el îi atribuie acesteia rolul nu de a verifica principiile explicative generale ale naturii, noi am spune legile, ci așa-zicînd pe acelea de complementare a informării: după ce a dedus principiile marilor legi fundamentale și chiar o masă destul de importantă de explicații de amănunt, spiritul atinge un nivel la care doar experiența poate decide, între mai multe variante posibile, referitor la consecințele unui aceluiași principiu”. De aceea Revel socotește că erorile lui Descartes nu sînt propriu-zis „erori științifice”, întrucît nu se înscriu în logica unei adevărate cercetări științifice, ci am putea spune „erori metafizice”, fizica lui Descartes avîndu-și originea în metafizica acestuia, iar nu invers (*Descartes inutile et incertain*, Paris, 1976, pp. 83—84). Poate că Revel are dreptate în această privință, numai că el pierde din vedere cît de favorabilă promovării scientismului s-a dovedit a fi metafizica lui Descartes.

¹⁷¹ Conform cunoștințelor și numerotării epocii, a șasea pereche de nervi cranieni era reprezentată pe atunci de nervul vag sau pneumogastric.

¹⁷² Potrivit unei scheme fiziologice antice pe care a dezvoltat-o și sistematizat-o Galen, produsele splinei, precum bila neagră (melancolia), sînt reci și acre, avînd natura pămîntului, pe cînd cele ale ficatului, precum fierea (bila galbenă), sînt calde și amare, avînd natura focului.

¹⁷³ În realitate, nu există nervi care să deschidă activ și să lărgească orificiile cardiace și pe cele ale marilor vase ale inimii, acțiunea aceasta producîndu-se așa cum am mai semnalat în mod pasiv, datorită contracției succesive a mușchilor din pereții diferitelor segmente ale inimii.

¹⁷⁴ Fr. Mizrachi (*op. cit.*, p. 191) observă că, din punct de vedere fiziologic, ca și din cel psihologic, ura reprezintă o *contracție* a ființei, în timp ce iubirea este o *dilatare* a acesteia; astfel, datorită strînsei legături dintre suflet și corp, fenomenele psihice și cele fiziologice aflate în interdependență pot fi descrise folosind aceiași termeni.

¹⁷⁵ Unirea sufletului cu corpul implică deplina reversibilitate a sensului acțiunii unei substanțe asupra celeilalte: nu numai impresiile furnizate de organele de simț pot determina pasiuni ale sufletului, dar și imaginația, activitate specifică sufletului, este capabilă să provoace reacții cu caracter corporal.

¹⁷⁶ În scrisoarea din 1 februarie 1647 către Pierre Chanut, Descartes face următoarele considerații asupra contribuției impresiilor din copilărie și chiar din perioada gestației la elaborarea pasiunilor: „Cele dintîi porniri ale corpului care au întovărășit gîndurile noastre, atunci cînd am venit pe lume, au trebuit fără îndoială să se unească mai strîns cu ele decît acelea care le însoțesc ulterior. Și pentru a cerceta originea căldurii pe care o simțim

împrejurul inimii și pe cea a altor porniri ale corpului care însoțesc iubirea, cred că, din prima clipă cînd sufletul nostru a fost unit cu corpul, este probabil să fi simțit bucurie, și îndată după aceea iubire, apoi eventual și ură, și tristețe; și că aceleași porniri care, la acea dată, au pricinuit în suflet asemenea pasiuni au însoțit ulterior, în chip firesc, gândurile respective... Iată cele patru pasiuni despre care cred că au fost cele dintîi în noi și singurele pe care le-am avut înainte de naștere; și mai cred că ele n-au fost decît simțăminte sau gânduri foarte confuze, dat fiind că sufletul era atît de legat de materie, încît încă nu putea să se îndeletnicească cu altceva în afară de primirea diverselor impresii de la ea; și măcar că, după cîtiva ani, el a început să aibă alte bucurii și alte iubiri decît cele care depind doar de buna întocmire și hrana potrivită a corpului, tot ce este intelectual în bucuriile și iubirile sale a fost mereu însoțit de primele simțăminte pe care le-a avut și, totodată, chiar de mișcările sau de funcțiile naturale prezente atunci în corp; datorită deci faptului că iubirea nu era pricinuită înainte de naștere decît de un aliment adecvat care, intrînd din belșug în ficat, în inimă și în plămîn, stîrnea acolo mai multă căldură ca de obicei, așa se face că „acum căldura aceasta însoțește mereu iubirea, deși se datorește altor cauze, foarte diferite”. Unii exegeți actuali, precum Fr. Mizrachi (op. cit., p. 192) sînt de părere că teoria lui Descartes despre „originea fiziologică” a iubirii, în funcție de anumite calități ale hranei primite la începuturile existenței, prefigurează unele teze freudiste.

¹⁷⁷ Această descriere anatomică este inexactă. Dealtminteri, primele studii de morfologie microscopică aveau să înceapă abia în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

¹⁷⁸ Și în scrisoarea către Chanut din 1 februarie 1647, Descartes afirmă că cea dintîi apărută dintre pasiunile sufletului a fost bucuria: „Socotesc că prima lui pasiune a fost bucuria, fiindcă nu este de crezut ca sufletul să fi fost pus în corp într-altfel decît atunci cînd era bine dispus, iar atunci cînd este atît de bine dispus, aceasta ne prilejuiește în chip firesc bucurie”.

¹⁷⁹ Tristețea, pasiune moderată, se datorește insuficienței alimentației, pe cînd ura, pasiune mai impetuoasă, este cauzată de alimente neobișnuite, care pot dăuna organismului. În scrisoarea către Chanut din 1 februarie 1647, Descartes constată că, „deoarece materia corpului nostru se scurge fără încetare, ca apa unui rîu”, era nevoie pentru menținerea bunei dispoziții ca mereu „altă materie să vină în locul celei scurse”; dacă însă corpul nu găsea în apropierea sa materia capabilă de a-i servi drept aliment era firesc ca „sufletul să se întristeze”.

¹⁸⁰ Văziunea mecanicistă a lui Descartes se vădește și în afirmația că diferitele pasiuni „se amestecă unele cu altele”, într-un fel de însumare a elementelor specifice fiecăreia dintre ele.

¹⁸¹ După ce s-a străduit să precizeze și să diferențieze modalitățile constituirii fiecăreia dintre pasiunile primitive și mecanismele intime ale manifestării lor corporale (ținînd de diversele

scheme ale deplasării singelui și spiritelor de-a lungul vaselor și nervilor), Descartes își propune să întreprindă studiul obiectiv al formelor de exteriorizare a acestor pasiuni.

¹⁸² Expresia corporală și cea a feței, în special, ca modalitate de reflectare a stărilor sufletești, posedă, într-adevăr, o componentă innăscută („naturală”, spune Descartes) și una deprinsă prin educație, care face ca, într-o anumită zonă geografică și eventual într-o anumită epocă, o stare sufletească să se exteriorizeze printr-o anumită gestică și mimică. Cînd se referă aici la mișcările „voluntare” care însoțesc manifestarea pasiunilor, filosoful pare să aibă în vedere mai cu seamă modificările deliberate ale expresiei respectivelor pasiuni, modificări prin care sufletul caută să-și mascheze emoțiile și gândurile. De remarcat că termenul „acțiune” (*action*) folosit în acest articol are aici o nuanță reflexologică, drept care poate fi tradus și prin „reacție”.

¹⁸³ Dat fiind că pasiunile își au obirșia în lumea corporală, sufletul nu poate împiedica producerea lor, ci doar exteriorizarea lor: printr-un efort deosebit al imaginației se obțin semnele exterioare ale unei pasiuni contrarii celei care trebuie ținută.

¹⁸⁴ În realitate, colorarea feței se produce datorită mai ales modificării de calibru a arteriolelor și capilarelor sanguine superficiale. Cum am mai semnalat, Descartes și contemporanii săi nu știau însă de existența vaselor capilare.

¹⁸⁵ Această fiziologie destul de fantezistă a emoțiilor se bazează pe explicații în care inimii i se atribuie rolul esențial în declanșarea și manifestarea pasiunilor, prin două mecanisme diferite: inima hotărăște în mare măsură *calitatea* spiritelor animale, datorită încălzirii mai mult sau mai puțin intense a singelui în cavitățile cardiace; după cum tot inima este aceea care hotărăște *cantitatea* spiritelor care se deplasează în diferitele segmente ale arborelui circulator, datorită deschiderii mai largi sau mai puțin largi a orificiilor cardiace. În felul acesta, inima se înfățișează, în viziunea lui Descartes, ca „izvorul pasiunilor”.

¹⁸⁶ Moleșeala își are cauza într-un fel de indolență care cuprinde glanda pineală; aceasta, lipsită fiind de stimulul voinței, deci al sufletului, nu își mai îndeplinește rolul de a orienta fluxul spiritelor către anumiți mușchi. De remarcat că, după ce a redactat prima formă a *Pasiunilor sufletului* și a încredințat prietesei Elisabeta tratatul spre lectură, Descartes i-a scris prietenei sale, exprimîndu-și regretul că a inclus printre „emoțiile scuzabile ale sufletului nu mai știu ce moleșală, care ne împiedică uneori să punem în aplicare lucrurile care au fost aprobate de judecata noastră” (15 mai 1646). Dealtminteri, o veche ediție tipărită aflată în posesia doamnei Rodis-Lewis, editoarea recentă a *Pasiunilor sufletului*, nu conține articolele despre moleșală...

¹⁸⁷ În original *mobile*, care se mișcă sau poate fi mișcat cu oarecare ușurință.

¹⁸⁸ Psihofiziologia a confirmat faptul că, odată cu intensificarea procesului de excitație localizat într-un anumit centru cerebral datorită orientării atenției (și a altor funcții psihice) asupra unui obiect sau fenomen, la nivelul celorlalți centri se produce

o inhibiție. Această inhibiție ar putea fi uneori identificată cu manifestare cu moleșeala sau lincezeala la care se referă aici Descartes.

¹⁸⁹ Concepția potrivit căreia principiul vieții este un foc, care cind se întetește, cind amenință să se stingă, pare să aibă rădăcini îndepărtate în aria civilizațiilor indo-europene. Descartes împărtășea această convingere, localizînd în inimă căldura vitală și atribuindu-i acesteia virtutea de a înfierbînta sîngele în asemenea măsură, încît acesta se rarefiază și deci se dilată foarte mult și foarte repede, astfel că trebuie să părăsească brusc și în mare cantitate inima.

¹⁹⁰ Rezultă de aici că Descartes concepea în felul următor mecanismul pătrunderii coloanei sanguine în inimă: sîngele ar intra în auricule ca urmare a unei presupuse lărgiri active a orificiilor dintre marile vene și inimă; după ce în cavitățile cardiace pătrunde o cantitate corespunzătoare de sînge, amintitele orificii s-ar închide prin „ridicarea” valvulelor de la baza lor, ridicare datorată „subțierii” și deci dilatării singelui supus în inimă unei încălziri extreme (vezi și *Discursul asupra metodei*, partea a V-a). Speculațiile fanteziste pe care Descartes s-a văzut nevoit să le facă în această privință se datoresc mai cu seamă refuzului său de a recunoaște rolul contracției active a mușchiului cardiac în orientarea fluxului sanguin care străbate inima.

¹⁹¹ La 6 octombrie 1645, Descartes îi scria prințesei Elisabeta: „Marile bucurii sînt îndeobște posomorîte și serioase, doar cele moderate și trecătoare însoțindu-se de riset”.

¹⁹² Este cel puțin o exagerare afirmația lui Descartes că experiența i-a demonstrat similitudinea de natură dintre sîngele provenit din splină și oțetul. Iată un exemplu edificator despre capacitatea marelui filosof de a se autoconvinge că tot ce imagina în sprijinul speculațiilor sale fizice și fiziologice era adevărat și pe deplin probat.

¹⁹³ Unii autori antici, printre care și Galen, atribuiau splinei un rol important în geneza pasiunilor. Foarte răspîdită era și opinia că în splină se află sediul risului. Dealtfel, în limba franceză s-au păstrat cîteva expresii întemeiate pe această opinie, precum „a deschide splina” (*épanouir la rate*), a amuza, a face să ridă cu poftă etc.

¹⁹⁴ Descartes disociază risul de bucurie. În timp ce bucuriei îi atribuie, în general, calitățile unei pasiuni nobile, risul îi apare a fi mai totdeauna efectul unui amestec — adesea „împur” — de pasiuni eterogene. Considerațiile pe care le face în articolele de față tind să demonstreze că partea sufletului, și chiar a creierului, este minimă în declanșarea risului, acesta fiind mai degrabă rezultanta mecanică a unor procese fiziologice elementare. În orice caz, paragrafele consacrate risului în *Pasiunile sufletului* sînt departe de efortul pe care îl vor întreprinde peste secole Herbert Spencer și mai ales Henri Bergson pentru a desluși mecanismele psihologice și semnificația spirituală a comicului.

¹⁹⁵ Juan Luis Vives (1492—1540), supranumit *Doctor mellifluus* (Doctorul plin de miere), celebru umanist, s-a născut la Valencia, într-o familie evreiască trecută la catolicism. A studiat la Paris, după care s-a stabilit la Louvain, unde a predat la universitate, perfecționându-se totodată în limbile clasice, sub îndrumarea lui Erasmus. Un timp a funcționat ca preceptor al prințesei Maria, fiica lui Henric al VIII-lea, regele Angliei, ca profesor la Corpus Christi din Oxford, pentru ca apoi să se instaleze definitiv la Bruges. Împreună cu Erasmus și Guillaume Budé, Vives a format — potrivit aprecierii contemporanilor — „triumviratul republicii literelor”, toți trei fiind adversari deopotrivă de ireductibili ai scolasticii aflate în plină decadentă. Vives a scris mult și în domenii diferite, începând cu apologetica și terminând cu pedagogia, și s-a angajat cu deosebit curaj în marile dispute și conflicte pe plan filosofic și politic ale epocii, manifestându-se totdeauna ca un apărător al democrației, al progresului social, al păcii și al libertății de gândire. A inițiat un sistem didactic de avangardă, care avea să fie, timp de câteva secole, o sursă de inspirație pentru teoreticienii și organizatorii învățămîntului. În scrierile sale de metafizică și logică a subliniat rolul experienței concrete în fundamentarea cunoașterii și a formulat elementele unei psihologii originale, dominată de funcțiile imaginației și judecății. Tratatul *De anima et vita* (Despre suflet și viață), citat în mod excepțional de către Descartes în *Pasiunile sufletului*, a apărut în 1538 la Bruges, fiind reeditat de câteva ori în cursul aceluiași secol. Geneviève Rodis-Lewis (într-un studiu publicat în „Revue philosophique” din iulie-septembrie 1948) și F. de Urmeneta (într-o comunicare la Congresul internațional de pedagogie de la Santander din 1949) au pus în evidență multiplele asemănări dintre concepția lui Vives despre pasiuni și cea a lui Descartes. Filosoful francez a apreciat în mod deosebit orientarea neconformistă a înaintașului său întru studierea stărilor sufletești. Episodul pe care-l consemnează aici Descartes ar putea fi legat de detenția la care Henric al VIII-lea l-a supus timp de șase luni pe Vives, fiindcă acesta îndrăznise să dezaprobe unul din numeroasele divorțuri ale zvăpăiatului cap încoronat.

¹⁹⁶ Notă bibliografică marginală în prima ediție a *Pasiunilor sufletului*.

¹⁹⁷ La epoca aceea se considera că nervii reprezintă, de fapt, tuburi prin care circulă fluide, printre care și apa, fie chiar sub formă de vapor. Nervii optici, care nu puteau să nu impresioneze prin grosimea lor, se înfățișau așadar ca niște conducte capabile să adăpostească o cantitate considerabilă de vapor gata să se transforme în lacrimi.

¹⁹⁸ În secțiunea a doua, *Despre vapor și despre exalații*, a acestui tratat.

¹⁹⁹ Potrivit concepției umoraliste antice, de-a lungul vieții se petrece o modificare treptată a temperamentului, dat fiind că, dintre calitățile organice, în copilărie predomină caldul, ca la bătrânețe să predomină recele. Tocmai această „răceală” a firii

bătrînilor ar explica promptitudinea cu care la ei se condensează vaporii ajunși, prin nervi, în ochi, pentru a forma acolo lacrimile. Mecanicistul Descartes asimilează prin urmare întru totul cauzele materiale care determină producerea ploii și a plînsului.

²⁰⁰ Admițînd două substanțe fundamentale, sufletul și corpul, care se unesc pentru a constitui ființa omenească, Descartes admite și manifestarea simultană, în determinismul fiecărei pasiuni, a două temperamente diferite, unul al spiritului și altul al corpului, fiecare din acestea înfățișîndu-se cu forța și calitățile lui specifice, independent unul de celălalt. „Temperamentul spiritului” pare a fi echivalentul a ceea ce astăzi este denumit „caracter”.

²⁰¹ Am văzut în articolul CXXXI că plînsul datorit tristeții este întetît de pasiunea iubirii, dar la copii nu este firească manifestarea unei asemenea pasiuni.

²⁰² Descartes consemnase mai demult o constatare similară: „Dacă este certat, copilul cu suflet tare nu va plînge, ci se va minia; un altul va plînge {*Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam și P. Tannery, vol. X, p. 217).

²⁰³ În original *matière* (materie), termenul neavînd însă aici înțelesul filosofic de substanță fundamentală, ci un sens cît se poate de concret, desemnînd substratul material sau „materia primă” a lacrimilor.

²⁰⁴ În mai 1646, Descartes îi scria, printre altele, prințesei Elisabeta: „Suspînăm uneori din obișnuință sau fiind bolnavi, dar prin aceasta suspinele nu sînt mai puțin semne exterioare ale tristeții și dorinței, atunci cînd le pricinuiesc aceste pasiuni”.

²⁰⁵ Caracterul mecanicist al sistemului fiziologic cartesian se vedește și în rolul atribuit plămînului de a servi drept rezervor de sînge după intrarea și înainte de ieșirea acestuia din inimă. Astfel, plămînul s-ar comporta ca un simplu recipient cînd este vorba de plînsul sau de suspin: omul trist varsă lacrimi, dacă plămînul este plin cu sînge, excesul de lichid determinînd atunci o intensă exalare de vaporii, dar suspînă dacă plămînul este golit de sînge, fiind deci nevoie să se stabilească un curent aerian de la gură spre plămîni, pentru umplerea compensatorie a rezervorului pulmonar.

²⁰⁶ Descartes se străduiește să explice aici de ce manifestările pasiunilor sînt atît de felurite de la om la om, cu toate că mecanismul producerii diverselor specii de pasiuni sînt principial identice. Deosebirile individuale se datoresc, arată filosoful, experiențelor deosebite survenite în cursul existenței fiecăruia, mai cu seamă coincidenței accidentale a anumitor acțiuni cu anumite gînduri, ceea ce va determina, la repetarea aceleiași acțiuni, evocarea automată a gîndului respectiv, și invers. Dealtminteri, Descartes pare să profeseze un asociaționism „excesiv”, întrucît admite înrădăcinarea unor deprinderi prin întovărășirea fie și o singură dată a unui gest cu o idee.

²⁰⁷ Importanța vieții intrauterine pentru viitoarea dezvoltare a individului este astăzi tot mai larg recunoscută; astfel, intoxicațiile cronice la care s-a supus gravida, așa cum ar fi tabagismul sau alcoolismul, pot determina la copil tulburări manifestate în

primul rind prin dereglarea mecanismelor imunitare și întârzierea dezvoltării psihice. Dar Descartes are în vedere aici mai ales apariția la copil a unor idiosincrazii determinate de repulsia față de un anumit lucru resimțită de mamă în timpul purtării sarcinii, fenomen mai greu de admis.

²⁰⁸ „Aversiunile” la care se referă aici Descartes fac parte din două categorii distincte: pe de-o parte, eventuale fenomene alergice, avînd un substrat neuromoral, pe de altă parte, tulburări de comportament, ținînd de un vechi traumatism psihic. Interesant este faptul că filosoful acordă un rol deosebit în apariția unor asemenea aversiuni experiențelor din prima copilărie, epocă a cărei însemnătate pentru fundamentarea și orientarea întregii vieți sufletești ulterioare a fost pusă în lumină de către psihologi, psihiatri și psihanaliști abia în ultimul secol. S-a putut, dealtfel, preciza că exemplele date aici de către Descartes au un temel istoric: Maria de Medicis și cavalerul de Guise aveau o asemenea oroare de trandafiri, iar regele Henric al III-lea o asemenea aversiune față de pisici, încît se relatează că, la vederea obiectului „antipatiei” lor, aceste ilustre personaje leșinau. Filosoful caută să demonstreze că astfel de fenomene, considerate a fi învăluite de mister, își găsesc explicația într-o experiență negativă dobîndită fie în fragedă copilărie, fie chiar în viața intrauterină.

²⁰⁹ Pasiunile sînt, prin urmare, procese psihice cu caracter prin excelență utilitar. Prin intermediul lor, sufletul poate contribui la buna orientare și la perfecționarea activității corporale. În acest sens, pasiunile justifică unirea sufletului cu corpul, întrucît asigură influențarea reciprocă, deopotrivă de folositoare, a celor două substanțe.

²¹⁰ Tristețea și bucuria constituie cele două reacții elementare, și deci fundamentale, față de impulsurile și solicitările provenite din lumea externă. Astfel, tristețea corespunde atitudinii negative, exprimînd nemulțumirea și refuzul, în timp ce bucuria este un sentiment pozitiv, marcînd satisfacția și acceptarea.

²¹¹ Cînd este vorba de adaptarea individului la mediul fizic și social, tristețea și ura sînt, într-adevăr, mai utile din punct de vedere adaptativ, întrucît ele slujesc nemijlocit la ocolirea primejdilor și la mobilizarea tuturor resurselor materiale și morale în vederea învingerii adversităților.

²¹² Neavînd suflet, deci nebeneficiînd de unirea corpului cu sufletul, animalele nu pot avea nici pasiuni, deși, aparent, comportamentul lor se aseamănă în unele privințe cu cel al omului inzestrat cu pasiuni.

²¹³ Deși sînt sădite în noi de natura însăși, pasiunile nu trebuie privite ca niște călăuze infailibile. Ele reprezintă, într-adevăr, o consecință a unirii sufletului cu corpul, dar prin aceasta nu participă neapărat la luminile rațiunii, ci foarte adesea se manifestă, dimpotrivă, ca apărătoarele unor interese mărunte și, pînă la urmă, chiar păgubitoare ale trupului lacom de satisfacții imediate.

²¹⁴ Este vorba de coloratura „pasională” pe care o capătă însăși înțelegerea, cînd se bazează doar pe informațiile furnizate de

emoțiile avându-și originea în procesele organice. Sufletul trebuie de aceea să-și păstreze în permanență vigilența și să reducă la dimensiunile lor reale semnalările venite din partea corpului.

²¹⁵ Recomandația de a întemeia orientarea în problemele moralei practice pe conlucrarea experienței și a rațiunii decurge din însuși fondul propriu doctrinei cartesiene. În cea de-a patra *Meditație*, filosoful preconizase valorificarea experienței ca mijloc de a acționa eficient.

²¹⁶ Pasiunile despre care a fost vorba pînă acum se caracterizau prin atitudinea activă a corpului și relativa pasivitate a sufletului. Există însă — afirmă aici Descartes — o altă serie de pasiuni, în care și inițiativa aparține sufletului, printr-un proces de cunoaștere capabil să determine stări emotive similare celor produse în urma excitării organelor de simț. Această cunoaștere „pasiională” se manifestă fundamental prin iubire sau prin ură, pasiuni care, așa cum am văzut mai-nainte, pot fi stîrnite și de factori materiali externi.

²¹⁷ Iubirea provine, în concepția scolastică, din cunoașterea binelui cu care sufletul se unește prin voință, iar cînd sufletul realizează binele și este conștient de aceasta, se instalează bucuria. Ura și „satelitul” ei tristețea se produc printr-un mecanism similar, dar de sens invers. Mai puțin clară este afirmația conținută în articolul de față cum că bucuria sau tristețea pot să nu decurgă din iubire sau ură, în cazul cînd ele (bucuria și tristețea) „țin locul cunoașterii”, fiind „varietăți” (*espèces*) ale acesteia. Probabil că în această privință trebuie să avem în vedere definițiile formulate în articolul LXI, unde se arată că „examinarea”, adică pînă la urmă cunoașterea binelui care „ni se înfățișează ca aparținîndu-ne” provoacă în noi bucurie, tristețea datorîndu-se luării la cunoștință despre răul care pare a ne fi hărăzit nouă.

²¹⁸ Iubirea ne îngăduie să depășim egoismul, punînd pe același plan de interes propria persoană și obiectul iubirii.

²¹⁹ În original *privation* (privare, pierdere, abținere, lipsire). Concepția despre rău ca lipsă a binelui are rădăcini adînci în istoria eticii. Această înțelegere „privativă” a esenței răului a fost susținută și de unii gînditori scolastici, care manifestau o anumită repulsie față de poziția teologică oficială, potrivit căreia răul originar este întruchipat într-o entitate supranaturală, Satana, cu cohorte sale de diavoli. Și pentru Descartes, doar binele are o existență reală, astfel încît răul nu poate să nu se manifeste pe plan psihologic și printr-un sentiment de frustrare, de dureroasă jînduire după binele absent.

²²⁰ Termenul *conversation* pe care-l folosește aici Descartes are, eventual, un înțeles mai larg decît „convorbire”, desemnînd, odată cu schimbul de replici, și schimbul de idei. Este interesant de constatat că Descartes cel dornic de izolare socotește „privarea de conversație” drept un motiv de mîhnire, chiar atunci cînd convorbitorul de care ne îndepărtăm este un individ cu moravuri prea puțin respectabile. Nu putem însă uita că sociabilita-

tea, cu toate implicațiile ei mondene, reprezenta temeiul vieții nobilimii occidentale la epoca aceea.

²²¹ Dorința la care se referă aici Descartes (ca de altminteri și celelalte pasiuni despre care se vorbește în aceste ultime articole) nu este cea stîrnită de agenții externi sau de dispoziția corpului, ci aceea care izvorăște din însuși efortul de cunoaștere desfășurat spontan de către suflet. În asemenea condiții este cu atât mai important ca sufletul cunoscător să regleze manifestarea dorinței zămislite de el însuși, precizîndu-i obiectivele și limitîndu-i intensitatea. Remarcăm că, de fapt, Descartes polemizează aici cu adepții antici și contemporani ai stoicismului, care adoptau cu toții o atitudine negativă față de dorință, socotind că aceasta ar fi una din pricinile îndepărtării de înțelepciune și de virtute și, astfel, o sursă de suferințe. Filosoful îi scria la 4 august 1645 prințesei Elisabeta: „Nu toate soiurile de dorințe sînt incompatibile cu fericirea, ci numai acelea care se însoțesc de nerăbdare și tristețe”.

²²² Dar faptul că tristețea este resimțită de către suflet ca un fenomen negativ nu-i micșorează acesteia utilitatea, căci tristețea este aceea care semnalează prezența răului ce trebuie îndepărtat.

²²³ Chiar și pasiunile care își au originea în cunoaștere sînt condiționate în manifestarea lor de unirea sufletului cu corpul. Finalitatea, și a acestor pasiuni, este ocrotirea corpului și exercitarea cît mai perfectă a funcțiilor sale.

²²⁴ „În sinea lor”, adică referindu-ne la aceste pasiuni din punctul de vedere al subiectivității lor *psihologice* și făcînd abstracție de „Binele suprem”, deci de criteriul moral (Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 167).

²²⁵ La 6 octombrie 1645, Descartes scrisese prințesei Elisabeta: „Mi-am propus uneori o dilemă, și anume dacă nu-i mai bine să fii vesel și mulțumit, închipuindu-ți că bucuriile pe care le pîșezi sînt mai mari și mai prețioase decît în realitate și ignorînd sau neluînd seama la cele ce lipsesc, decît să fii înzestrat cu mai multă circumspecție și știință pentru a cunoaște adevărata valoare a unora și a altora, și astfel să te întristezi. Dacă aș crede că Binele suprem este bucuria, n-aș avea nici o îndoială că merită să te înveselești cu orice preț și ai încuviința sălbăticia celor care își îneacă necazurile în vin sau și le ameteșc cu tutun. Dar eu fac o deosebire între Binele suprem, care constă în practicarea virtuții sau (ceea ce este același lucru) în deținerea tuturor calităților a căror dobîndire depinde de liberul nostru arbitru, și satisfacția spiritului consecutivă acestei dobîndiri. De aceea văzînd că perfecțiunea constă mai mult în a cunoaște adevărul, chiar cînd acesta este în defavoarea noastră, decît în a-l ignora, declar că-i preferabil să fii mai puțin bucuros și să cunoști mai mult”. În tratatul despre *Pasiunile sufletului*, unde totuși uneori „măsa bucurie valorează mai mult decît o tristețe a cărei cauză este adevărată”, Descartes pare să-și fi revizuit opinia formulată în scrisoarea către Prințesa palatină. Marguerite Néel (*Descartes et la princesse Elisabeth*, Paris, 1946, p. 78) atrăgea însă atenția că între cele două texte nu există o contradicție reală: în scrisoarea

către Prințesa palatină, gînditorul se înfățișează ca un *moralist* preocupat să descopere căile de acces către Binele suprem, în timp ce *Tratatul despre pasiuni* este scris de un „naturalist”, care vrea mai cu seamă să pună în evidență mecanismele psihologice.

²²⁶ Faptul că Descartes tolerează bucuria fără temei, dar nu admite „iubirea injustă” se explică prin consecințele diferite ale fiecăreia din aceste două pasiuni: bucuria nu se cere neapărat împărtășită de cineva, în timp ce iubirea presupune legarea de o altă persoană, care, dacă este de o calitate morală îndoielnică, poate împinge la acțiuni foarte reprobabile.

²²⁷ Caracterul dăunător al oricăror pasiuni care nu se întemeiază pe adevăr și justiție iese la iveală mai ales cînd individul depășește atitudinea contemplativă și trece la acțiune, îndeosebi la îndeplinul dorinței.

²²⁸ Așa cum mirarea constituie un fel de premisă a pasiunilor stîrnite de lumea corporală, prin aceea că orientează sufletul către un anumit obiect sau fenomen din lumea externă, tot astfel dorința poate fi considerată premisa pasiunilor „activizatoare”, prin aceea că îndeamnă sufletul să năzuiască spre un anumit lucru, mobilizîndu-l în vederea eforturilor necesare dobîndirii lui. Întreaga morală constă, din punct de vedere practic, în stimularea dorințelor pozitive și frinarea celor bazate pe o cunoaștere eronată.

²²⁹ Într-o scrisoare din 4 august 1645 către prințesa Elisabeta, Descartes subliniază deosebirea pe care stoicii o făceau sistematic între „lucrurile care depind de noi, precum virtutea și înțelepciunea, și cele care nu depind deloc, precum onorurile, bogăția și sănătatea”. În *Discursul asupra metodei* (partea a III-a) figurează și această regulă de „morală provizorie”: „A treia mea maximă era să încerc ca mai curînd să mă înving pe mine decît soarta, și să-mi modific dorințele decît rînduiala lumii și ca, în general, să mă deprind să cred că nu există nimic pe de-a-ntregul în puterea noastră cu excepția gîndurilor noastre, astfel că, după ce am procedat cît mai bine referitor la lucrurile care sînt în afara noastră, tot ce nu ne reușește este, în ce ne privește, absolut cu neputință”. Ordinea social-politică trebuie deci acceptată îndeobște, ea nefiind un obiect de alegere pentru fiecare individ, ci un „dat” pentru un anume loc și o anume epocă istorică.

²³⁰ Recomandînd stăruitor moderația și reținerea în exercitarea activității „pasionale” întemeiate pe relația suflet—corp, Descartes nu urmărește un ideal al mediocrității pe plan intelectual și moral. El proclamă aici dreptul de a dori „excesiv”, dar numai atunci cînd este vorba de dorința de virtute, decurgînd din libertatea spirituală și din cunoașterea adevărată.

²³¹ În legătură cu această afirmație, prințesa Elisabeta i-a comunicat la 25 aprilie 1645 nedumerirea sa: „Cum să ne abținem de la a dori arzător lucrurile care tînd în mod necesar la conservarea omului (precum sănătatea și mijloacele de trai), care totuși nu depind de voința sa?” Peste o lună, Descartes a răspuns: „Nici eu nu cred că păcătuiam prin exces dorind lucrurile

trebuincioase vieții; dorințele au nevoie să fie strunite doar cînd este vorba de cele rele sau de prisos". Geneviève Rodis-Lewis (*op. cit.*, p. 170), constată că, în această împrejurare, Descartes s-a raliat distincției pe care o făceau epicurienii între dorințele naturale și necesare și cele care nu sînt ca atare.

²³² Cum observă Fr. Mizrachi (*op. cit.*, p. 178), această divină Providență nu este altceva decît creștinarea anticului „destin” a tot ce există. Stoicii recomandau practicarea lui *amor fati*, a supunerii complezente la hotărîrile nestrămutate ale soartei, ca mijloc de a dobîndi împăcarea cu lumea și a evita suferința; dealtmînter, neostoicii asimilează pe deplin destinul cu Providența. În articolul de față, ecourile stoicismului pot fi deci lesne percepute.

²³³ În original *la Fortune*, întîmplarea, hazardul sau — eventual — norocul. Remarcăm faptul că, în original, acest termen este scris cu literă mare, probabil nu numai datorită deprinderii epocii de a utiliza frecvent inițiala majusculă la ortografierea substantivelor comune cu înțeles abstract, dar și intenției de a marca grafic opoziția dintre întîmplare și Providență.

²³⁴ P. Mesnard (*Notes*, p. 152) constată că aceste considerații reproduc aproape textual concepțiile formulate de neostoicul Guillaume Du Vair (1552—1621) în *Traité des statornicie în mijlocul calamităților publice*.

²³⁵ Reflecția aceasta pare să indice că prin „fatalitate” Descartes înțelegea nu numai *destinul* (fie el de coloratură stoică sau creștină), dar și *determinismul* obligator al fenomenelor, recunoașterea faptului că totul se întîmplă în mod necesar, ca rezultat al acțiunii anumitor cauze indispensabile pentru producerea unui anumit fenomen.

²³⁶ Înriurirea stoicismului asupra moralei practice a lui Descartes se vedește cu deosebire în preocuparea continuă de a evita eșecurile și suferințele rezultate din cultivarea unor dorințe necorespunzătoare posibilităților reale de îndeplinire ale individului. De aici necesitatea ca spiritul să cerceteze atent, îndată ce se schițează o dorință, dacă împlinirea depinde sau nu de puterile proprii. Descartes insistă asupra recomandării de a nu ne bizui în nici un fel pe hazard. Ne vom feri de amare dezamăgiri considerînd că lucrurile a căror dobîndire se arată îndoielnică ne sînt, de fapt, inaccesibile. Pentru liniștea noastră sufletească este bine să identificăm nesigurul cu imposibilul. Străduindu-se să-l scutească pe om de rătăcirile penibile și păgubitoare la care-l împing dorințele nerealiste, morala cartesiană supraestimează rolul „fatalității”, prin absolutizarea ideii unei ordini naturale pre-determinate. Omul trebuie să acționeze cu fermitate, dar numai în direcțiile în care succesul este pe deplin asigurat. Aceasta impune fixarea prealabilă a unor obiective bine delimitate, precum și cunoașterea temeinică a tuturor factorilor care pot condiționa reușita. Și în asemenea împrejurări, ignoranța, manifestată prin defectuoasa analiză a situației și prin evaluarea greșită a forțelor, se dovedește a fi principalul izvor al tristeții.

³²⁷ Existența liberului arbitru este explicată aici prin înzestrarea sufletului omenesc de către Providență cu dreptul de a decide în cunoștință de cauză asupra căii de urmat în diverse împrejurări concrete. Liberul arbitru îl investește pe individ cu grave responsabilități morale, care trebuie însă exercitate în condițiile în care lumea este guvernată de voința „infaibilă și imuabilă” a divinității. Descartes încearcă să deslușească în acest articol în ce fel liberul arbitru se poate totuși acomoda cu fatalitatea și determinismul.

³²⁸ În original, *comme fatal*, „ca și cum ar fi fatal”. Descartes evită să proclame fatalitatea absolută a evenimentelor, în măsura în care o asemenea fatalitate putea fi suspectă din punct de vedere teologic. Într-o scrisoare către Mersenne din 15 aprilie 1630, el constată că această „fatalitate sau ... necesitate imuabilă” nu se prezintă ca atare decât din punctul nostru de vedere, Dumnezeu nefiind supus nici unui fel de constrîngerii și libertatea deciziilor sale neîntinzînd de vreun „destin”.

³²⁹ Iată deci că și speranța, însoțitoare firească a dorinței, își are rolul său la fixarea obiectivelor omenești și la alegerea mijloacelor pentru atingerea acestor obiective. S-ar zice că, datorită pasiunii pe care se întemeiază, speranța transcend fatalitatea.

³⁴⁰ Descartes se vede nevoit să abordeze aici o problemă care constituie un permanent subiect de preocupare pentru teologi: de vreme ce totul este necesar și predestinat, la ce bun efortul de a îndruma cursul evenimentelor într-un sens ce pare a fi mai favorabil?

³⁴¹ Recomandînd alegerea acelui drum pe care l-a consacrat obișnuința, Descartes subliniază rolul important al experienței, alături de rațiune, la orientarea omului în împrejurări familiare.

³⁴² Analiza unei situații concrete îl obligă pe Descartes să admită aici existența întîmplării (*la Fortune*), a cărei realitate o negase în articolul precedent, unde calificase întîmplarea drept o „himeră”, produs al unui deficit de înțelegere. Pentru a nu cădea în fatalism, necesității trebuie să-i fie opusă totuși întîmplarea.

³⁴³ Descartes preconizează așadar cît mai mult precauție la selectarea dorințelor, pentru a nu desfășura eforturi în direcția unor țeluri care nu depind de noi, dar și cît mai multă energie în urmărirea obiectivelor pe care rațiunea le consideră a fi realizabile. Omul nu trebuie să demobilizeze datorită perspectivei că, la un moment dat, un factor neprevăzut să zădărnicească acțiunea sa, altminteri bine cumpănită.

³⁴⁴ Descartes atrage atenția în acest articol asupra faptului că pasiunile nu epuizează conținutul vieții psihice, întrucît există emoții care își au originea în suflet și se consumă pe de-a întregul în interiorul sufletului, fără deci ca spiritele animale să contribuie la elaborarea lor. Întrucît aceste emoții depind numai de dispoziția sufletului, ele se pot combina neîngrădit cu oricare dintre pasiuni.

²⁴⁵ Emoția estetică nu ia naștere prin activizarea directă a sufletului de către agenții materiali externi, ci prin evocarea cu mijloacele artei a unor situații capabile să determine stări similare celor caracteristice pentru diverse pasiuni. Dar odată cu simțămintele, adesea neplăcute, corespunzătoare acelor pasiuni, sufletul încearcă și bucuria intelectuală de a se autocontempla resimțind asemenea emoții. Władysław Tatarkiewicz (*Istoria esteticii*, vol. IV, București, 1978, p. 133) subliniază „însemnătatea considerabilă” a ideii formulate de către Descartes în articolul de față; emoțiile lecturii sau ale urmăririi unui spectacol teatral „stîrnesc în noi un fel aparte de plăcere mentală, izvorînd din conștiința experimentării de către noi a acestor emoții... Tragedia ne sfișie nervii și ne solicită, dar această solicitare ni se pare plăcută. Această segregare a emoțiilor resimțite ca răspuns la artă era ceva nou și valoros, era o observație psihologică generală derivată de către Descartes din artă și avînd pentru ea o importanță deosebită”. În orice caz, considerațiile privitoare la substratul emoției artistice pe care filosoful le-a formulat în articolul de față (ca și în alte pasaje din *Pasiunile sufletului*) par să contrazică afirmația lui Gustave Lanson: „Nu constat defel în doctrina lui Descartes posibilitatea unei estetici. Frumosul se contopește cu adevărul. Sistemul cartesian este o expresie matematică a universului” (*L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française*, în „Revue de Métaphysique”, 1896, p. 227). Din fericire, acest sistem nu este numai o asemenea „expresie matematică”...

²⁴⁶ Descartes manifestă aici o mare încredere în posibilitatea realizării unui echilibru interior atît de stabil, încît pasiunile declanșate de agenții corporali externi să nu mai poată tulbura starea de satisfacție astfel instalată. Sufletul se poate delecta atunci constatînd cît de rezistent a devenit față de asalturile emoțiilor exterioare. Lui Henri Lefebvre i se par „remarcabile și tulburătoare” comparațiile pe care Descartes le face între urmărirea unei reprezentații teatrale și contemplarea propriei existențe: „După părerea lui trebuie să asistăm la propria noastră viață ca la un spectacol și să luăm față de sine distanța care separă «eul ghînditor» de scena pe care se petrece drama” (*De la morale provisoire à la générosité*, în vol. *Descartes*, „Cahiers de Royaumont”. Philosophie, Paris, 1957, p. 252). Dealtminteri, într-o scrisoare din ianuarie 1646, filosoful îi recomanda Prințesei palatine: „Putem să împiedicăm toate relele care vin din altă parte, oricît de mari ar fi ele, de a pătrunde mai  dinc în sufletul nostru decît tristețea pe care o trezesc acolo actorii, c nd prezintă în fața noastră unele  nt mpl ri foarte jalnice; dar trebuie să recunosc că e nevoie să fii foarte filosof pentru a reuși  șa ceva”.

²⁴⁷ Descartes ridică la rangul de criteriu al virtuții convingerea subiectivă a individului că, în orice împrejurare, a acționat în modul pe care l-a considerat a fi cel mai bun. El  i scria reginei Cristina la 20 noiembrie 1647: „ mp carea sufletească și satisfacția interioară pe care o simt în sinea lor cei care știu că nu pregetă să facă tot ce pot  l t pentru cunoașterea binelui, c t

și pentru dobîndirea lui este o plăcere neasemuit mai dulce, mai trainică și mai solidă decît toate cele care provin de altunde”.

²⁴⁸ Atributul „particular” (*particulîeres*) alăturat aici pasiunilor nu vrea să indice un eventual caracter „privat” al acestora, ci faptul că în această ultimă secțiune a tratatului va fi vorba de specii derivate din pasiunile primitive, cu caracter mai general. Avem deci a face mai departe cu „pasiuni speciale”, în sensul etimologic al cuvîntului „special”.

²⁴⁹ Descartes revendică meritul de a fi precizat că, în anumite împrejurări, stîmă și desconsiderarea se pot înfățișa ca pasiuni.

²⁵⁰ Mirarea este cea care atrage atenția asupra mărimii sau micimii obiectelor, obligînd astfel sufletul să ia atitudine afectivă în această privință, atitudine care poate căpăta caracterul unei pasiuni.

²⁵¹ Înțeleptul este dator să-și întemeieze purtarea pe o corectă autoapreciere a posibilităților și a limitelor sale personale, intrucît cunoașterea de sine este una din principalele garanții ale aplicării eficiente a voinței în împrejurări deosebite. Dintr-o asemenea cunoaștere de sine lucidă și obiectivă decurg inevitabil stîmă sau disprețul față de propria persoană.

²⁵² Afirmația aceasta are un caracter polemic implicit, proclamînd responsabilitatea individului doar pentru actele pe care le-a săvîrșit de bună voie și în cunoștință de cauză și absolvîndu-l astfel pe om de vina „păcatului original”, care constituie totuși o dogmă fundamentală în teologia iudeo-creștină.

²⁵³ Libertatea absolută, consideră Descartes, este un apanaj al divinității, care nu poate fi constrînsă nici măcar de adevărurile matematice, intrucît înseși aceste adevăruri au fost instituite ca atare de voința lui Dumnezeu. La 20 noiembrie 1647, filosoful îi scria însă reginei Cristina: „Doar pentru ceea ce depinde de voință poate fi vorba de recompensă sau de pedeapsă... Liberul arbitru este prin sine lucrul cel mai nobil care poate exista în noi, mai cu seamă că ne face într-un anume chip asemenea lui Dumnezeu și pare să ne scutească de a mai fi supuși săi, astfel că, drept urmare, buna lui folosire este cel mai mare bine de care dispunem și totodată cel care ne aparține în exclusivitate și are cea mai mare însemnătate pentru noi, de unde rezultă că numai de la el pot proveni cele mai mari satisfacții ale noastre”. Afirmația că liberul arbitru îl emancipează — fie chiar și numai aparent — pe om din dependența față de divinitate era, desigur, cu totul inacceptabilă pentru teologi.

²⁵⁴ Descartes era împotriva falsei modestii și socotea indispensabil ca omul să se cunoască pe sine cu meritele și cusururile lui. În scrisoarea din 6 octombrie 1645 către prințesa Elisabeta, el arăta: „Măcar că vanitatea, care te face să ai despre tine o părere mai bună decît s-ar cuveni, este un viciu care nu le aparține decît sufletelor slabe și josnice, asta nu înseamnă că sufletele puternice și generoase ar trebui să se desconsidere, ci ele trebuie să-și facă dreptate lor însele, recunoscîndu-și propriile calități, ca și propriile defecte; iar dacă buna-cuviință ne împiedică

să le divulgăm tuturor, ea nu ne împiedică, din aceleași considerente, să le resimțim".

²⁵⁵ În scrisoarea prin care îi dedica Elisabetei de Boemia *Principiile filosofiei*, Descartes arată: „Cine are voința fermă și stărnită de a folosi totdeauna propria rațiune cît mai bine cu putință și de a face în toate acțiunile sale ceea ce crede el că este cel mai bine, acela-i cu adevărat înțelept, pe cît i-o îngăduie firea sa".

²⁵⁶ Generozitatea este noblețea sufletească înăscută. Termenul latin *generositas* exprimă calitatea lucrurilor, animalelor sau plantelor (și prin extensie oamenilor) „de soi bun". Descartes subliniază că adevărata generozitate constă în conștiința libertății de voință și în folosirea sistematică a acestei libertăți pentru atingerea unor scopuri laudabile. Generozitatea presupune așadar conlucrarea înțelegerii și voinței în vederea practicării virtuții.

²⁵⁷ Conștiința liberului arbitru și voința de bine sînt sădite în sufletul nostru; și deci nu este nevoie să le deprindem de la alții sau măcar ca alții să ne reveleze existența lor.

²⁵⁸ „Bunăvoința" (*bonne volonté*) pare să fie echivalentă aici „voinței de bine".

²⁵⁹ Declarația aceasta, cu profundă rezonanță egalitaristă și democratică, sună oarecum subversiv într-o lume a privilegiilor aristocratice de tot felul.

²⁶⁰ Unii exegeți au încercat să identifice, într-o oarecare măsură, „umilînța virtuoasă" cu umilînța creștină. Tocmai acesta este unul din principalele argumente ale lui Jean Laporte (*op. cit.*, pp. 450—451) în favoarea tezei că „generozitatea" cartesiană nu este străină de morala creștină. Nu trebuie însă pierdut din vedere că acea generozitate are printre notele ei distinctive o înaltă stimă de sine, atitudine practic incompatibilă cu umilînța teologică. Aceasta se caracterizează, de altminteri, prin „supunerea absolută a creaturii față de creator", în timp ce „umilînța virtuoasă" promovată de filosoful francez are în vedere numai modestia condescendentă manifestată sistematic față de semenii, fără nici o implicație transcendentă.

²⁶¹ În scrisoarea către Prințesa palatină din 6 octombrie 1645, Descartes afirmă: „Așa cum este un lucru mai mare și mai laudabil să faci binele celorlalți oameni decît să-l dobîndești pentru sine, tot astfel sufletele cele mai mari sînt cele mai pornite către el și fac mai puțin caz de bunurile pe care le posedă".

²⁶² Alt motiv în afară de voința de a face binele.

²⁶³ Iată un exemplu de subtilitatea psihologică manifestată de către Descartes la dezvoltarea mecanismelor unor pasiuni. Asemenea reflecții pătrunzătoare, risipite peste tot în tratat, dar mai cu seamă în ultima parte a acestuia, dezminț afirmația răuvoitoare a lui Jean-François Revel (*op. cit.*, pp. 89—90): „Comparat cu oricare pagină din La Rochefoucauld sau din La Bruyère, ce a scris Descartes în *Pasiunile sufletului* pare sărac și, chiar în părțile consacrate descrierii vieții afective, căznil, convențional și simplist"...

²⁶¹ De remarcat tratarea într-un spirit perfect laic a paragrafului consacrat pasiunii negative a orgoliului. Orgoliosul lui Descartes arată interes doar față de bunurile omenești, nemanifestând nici una din atitudinile „luciferice” caracteristice pentru cei ce păcătuiesc prin trufie „teologică”.

²⁶⁵ În *Pasiunile sufletului* se fac astfel auzite observații critice cu caracter psihosocial. Umilința vicioasă își află reprezentanții tipici într-o pătură intermediară, gata să-i lingusească pe cei puternici și să-i oprime pe cei de jos.

²⁶⁶ Descartes semnalează aici unele prejudecăți curente referitoare la pasiuni: mai întâi, că pasiunile ar presupune neapărat o vie exteriorizare a emoțiilor respective și apoi, că pasiunile sînt mai înrudite cu viciile decît cu virtuțile. Încadrarea generozității printre pasiuni contribuie la risipirea unor asemenea prejudecăți.

²⁶⁷ Aluzie la dictonul scolastic: „Orice păcătos este un ignorant”, pe care Descartes îl invocase într-o scrisoare din 27 aprilie 1637 către prietenul său, părintele Mersenne; acesta îi atrăsese atenția că opinia potrivit căreia este de ajuns „să gîndești bine pentru a făptui bine”, opinie dezvoltată în repetate rînduri de marele filosof raționalist, nu-i poate mulțumi pe teologi, întrucît exclude intervenția harului divin (*la grâce*) pentru justa orientare a activității omenești. Descartes i-a răspuns că „buna făptuire” la care se referă în scrierile sale „nu poate fi înțeleasă în termenii teologiei, unde se vorbește despre har, ci doar în cei ai filosofiei morale și naturale, unde acest har nu este luat în considerație”. În același spirit „naturalist” este îndeobște tratată problema viciului (ca deficiență morală și psihologică, iar nu teologică) și în articolul de față din *Tratatul despre suflet* (vezi și S. de Sacy, *Descartes par lui-même*, Paris, 1961, p. 138).

²⁶⁸ Virtutea se întemeiază deci pe anumite mecanisme psihofiziologice. În definiția virtuții pe care o schițează aici Descartes, nu-și au locul nici un fel de comandamente metafizice.

²⁶⁹ În original, *la bonne naissance*. Descartes crede așadar că generozitatea este înnăscută la mulți nobili; ceea ce îl îndeamnă pe Dezső Kalocsai (*A propos de la morale „détinitive” de Descartes*, in vol. *Eludes sur Descartes*, Budapesta, 1964, p. 83) să afirme că „în această privință, Descartes a rămas prizonierul unui factor socialmente retrograd”. Cercetătorul maghiar se gîdea probabil și la faptul că autorul *Pasiunilor sufletului* se trăgea din mica aristocrație provincială. Merită totuși să aflăm ce-i comunica filosoful la 4 august 1645 Prințesei palatine: „Este sigur că un om de neam (*bien né*), care nu-i bolnav, care nu duce lipsă de nimic și care totodată este la fel de înțelept și de virtuos ca un altul care este sărac, suferind și pocit, poate să se bucure de o mulțumire mai desăvîrșită decît acesta. Totuși, așa cum un vas mic poate să fie tot atît de plin ca unul mare, deși conține mai puțin lichid, tot astfel socotind că mulțumirea fiecăruia constă în împlinirea și realizarea dorințelor sale strunite potrivit rațiunii, nu mă îndoiesc că și cei mai săraci și cei mai defavorizați de soartă sau de natură pot să fie pe deplin mulțumiți și satisfăcuți, întru

totul asemenea celorlalți, măcar că nu se bucură de atît de multe bunuri". Dar ce mai trebuie subliniat este importanța pe care Descartes o acorda educației, aceasta fiind capabilă să compenseze toate dezavantajele celor care nu beneficiau de o „naștere norocoasă”.

²⁷⁰ Mărinimia (*la magnanimité*) reprezenta pentru scolastici una din virtuțile sufletului legate de pasiuni. Astfel, Toma din Aquino o consideră a fi un mijloc de reglare a „irascibilului” în speranța de a dobîndi o „onoare dificilă”. Neostoicul Du Vair socotea că mărinimosul este omul curajos care intră în planurile divinității și care participă bucuros la realizarea intențiilor providențiale ale Creatorului. După ce schițează acest istoric al noțiunii de „mărinimie”, Pierre Mesnard (*op. cit.*, p. 154) se crede îndreptățit să afirme: „Generosul cartesian va fi și el, în esență, o persoană liberă lucrînd cu bucurie la realizarea ordinii voite de Dumnezeu”. Dar din articolele consacrate generozității în *Pasiunile sufletului* nu transpare în nici un fel această orientare deistă atribuită de Mesnard concepției cartesiene despre omul generos.

²⁷¹ Afirmatia că generozitatea (sau, eventual, mărinimia, echivalentul acesteia) „nu-i prea bine cunoscută” la scolastici are un dublu sens: primul, constatativ, acela că filosofii medievali n-au aprofundat îndeajuns acest concept, iar al doilea, ironic (subliniat de Fr. Mizrahi, *op. cit.*, p. 204), cum că teologii scolastici nu dovedesc, prin tot comportamentul lor, că știu ce este mărinimia.

²⁷² În original, *la bonne institution*, termenul *institution* referindu-se dimpotrivă la activitatea instructivă și la cea formativă.

²⁷³ Generozitatea, această pasiune și virtute cartesiană cardinală, reprezintă oarecum un paradox din punctul de vedere al originii sale. Etimologic, generosul este omul „de soi”, „de viță bună”, născut sub auspiciile prielnice ale unei obirșii nobile, ceea ce pare să-i asigure individului înzestrarea cu oarecare calități deosebite, lesne de pus, sub tutela liberului arbitru, în slujba unor țeluri înalte. Dar însuși titlul articolului de față, „cum poate fi dobîndită generozitatea”, arată că această virtute nu este neapărat innăscută, ba chiar că practicarea ei necesită o pregătire realizată printr-un stăruitor efort de educare și autoeducare. Iată deci că generoși pot fi nu numai cei „de neam”, dar și cei care, fără să provină din nobilime, năzuiesc către desăvîrșire pe plan intelectual și mai cu seamă moral.

²⁷⁴ „Cauză liberă”, în înțelesul de entitate capabilă să determine, potrivit voinței sale, anumite efecte, favorabile sau defavorabile, în lumea înconjurătoare. Asemenea cauze libere erau îndeobște zeitățile, spiritele și demonii din diversele mitologii. Dar printre cauzele libere care sînt venerate trebuie să-i includem și pe indivizii care dețin suficientă putere pentru a face ca soarta celor din jur să depindă de bunul lor plăc.

²⁷⁵ Teamă se datorează faptului că adoratul nu știe dacă obiectul venerației îi va fi sau nu binevoitor.

²⁷⁶ Prima dintre maximele moralei provizorii pe care Descartes o formulase în *Discursul asupra metodei* conținea și obligația

„de a asculta de legile și obiceiurile” țării sale. Filosoful n-a pus niciodată la îndoială temeiurile ierarhiei social-politice a epocii sale, dar în repetate rânduri a ținut să proclame egala îndreptățire a oamenilor la demnitate și fericire.

²⁷⁷ Speranța și teama, despre care a fost vorba în articolul precedent.

²⁷⁸ Dorința este deci incompatibilă cu manifestarea certitudinii absolute în legătură cu posibilitatea sau imposibilitatea obținerii lucrului râvnit. Dorința se manifestă doar atunci când sufletul năzuiește cu oarecare speranță, dar și cu oarecare nesiguranță spre un anumit lucru.

²⁷⁹ Din multe exemple consemnate în articolele următoare (un comandant militar gelos pe cetatea pe care o apără, o femeie geloasă pe onoarea sa, un avar gelos pe comoara sa) rezultă totuși că gelozia despre care vorbește aici Descartes nu are totdeauna același înțeles cu acela pe care i-l acordăm astăzi, în mod curent. S-ar părea că termenul „gelos” (*jaloux*) este, în accepțiunea lui din *Tratatul despre suflet*, mai aproape de latinescul popular *zelosus*, din care derivă și care înseamnă în principal „plin de zel”.

²⁸⁰ S-ar spune că, în aceste forme de nehotărîre, spiritele animale se arată a fi leneșe, dacă nu paralizate. Nehotărîrea devine o pasiune atunci cînd spiritele sînt mobilizate de diferite soliciități contradictorii, care ajung să se anuleze reciproc.

²⁸¹ Descartes s-a conformat el însuși acestui program de luptă împotriva nehotărîrii, impunîndu-și să acționeze cu promptitudine și consecvență chiar cînd temeiurile deciziilor sale nu erau suficient de clare și de justificate. A doua maximă din cadrul „moralei provizorii” care trebuia să-l călăuzească în viața curentă îi pretindea „să fie cel mai ferm și cel mai hotărît cu putință în acțiunile sale și să nu urmeze cu mai puțină statornicie opiniile cele mai îndoielnice, odată ce se hotăra pentru vreunele, decît dacă ar fi fost foarte sigure” (*Discurs asupra metodei*, partea a III-a).

²⁸² Curajul este o pasiune doar atunci cînd la manifestarea sa participă efectiv și sufletul. Căci cineva se poate arăta curajos numai datorită intensității și promptitudinii cu care acționează spiritele sale animale în orice împrejurare, inclusiv la înfruntarea primejdiilor.

²⁸³ Termenul „căldură” are aici (ca și în alte articole ale *Tratatului despre suflet*) un sens mai degrabă fiziologic, desemnînd creșterea temperaturii în acele părți ale corpului în care se produce o activizare deosebită a spiritelor animale. Pe plan psihologic, acestui fenomen îi corespunde „ardoarea” care cuprinde sufletul.

²⁸⁴ Așa cum pare să se înfățișeze aici, emulația cartesiană nu este într-utotul identică întrecerii, în înțelesul actual al acesteia. S-ar crede că emulația descrisă de Descartes este oarecum lipsită de caracterul „competițional” pe care astăzi îl are neapărat.

²⁸⁵ Tribunalul militar roman Publius Decius Mus și-a sacrificat viața în cursul unei lupte cu latinii la poalele Vezuviului, în anul

340 î.e.n. Avînd — spune legenda — un vis în care se prezicea că va învinge armata al cărei conducător va pieri în bătălie, s-a aruncat singur în mijlocul dușmanilor. Exemplul lui avea să fie urmat, în împrejurări similare, de fiul său (în bătălia de la Sue-tinum, din anul 295) și de nepotul său (în bătălia de la Asculum, din anul 279).

²⁸⁶ Descartes subliniază ideea că, departe de a constitui manifestări cu caracter totdeauna negativ, pasiunile, oricare din ele, pot prezenta, cel puțin în anumite împrejurări, o utilitate efectivă pentru corpul unit cu sufletul. Émile Faguet nota în privința încercării marelui filosof de a reabilita parțial lasitatea: „Vedem că cea mai detestabilă și cea mai rușinoasă dintre pasiuni găsește oarecare îngăduință din partea lui Descartes. Aceasta fiindcă el ține neapărat ca pasiunile să fie în sine bune și să nu fie rele decît prin exces, prin reaua lor «folosință» sau prin orientarea greșită care li se dă” (*Dix-septième siècle*, Paris, f.a., p. 36).

²⁸⁷ În legătură cu strădania lui Descartes de a dovedi că toate pasiunile sînt bune prin natura lor, Faguet notează: „El susține cu atîta patimă această idee, încît folosește procedee bizare și nițel sofisticate pentru a nu fi obligat să renunțe la ea sau să admită că este cam slabă pe alocuri. De pildă, dacă întâlnește o pasiune pe care ar fi foarte greu să o consideri bună în vreo privință, declară că *asta nu este o pasiune*” (*op. cit.*, p. 36). Tocmai așa a procedat autorul *Pasiunilor sufletului* cînd a fost vorba de frică, pe care a plasat-o printre vicii, anulîndu-i astfel tacit statutul de pasiune.

²⁸⁸ Într-o scrisoare din 1 septembrie 1645 către prințesa Elisabetha, Descartes afirma că adeseori pasiunile sînt cu atît mai folositoare, „cu cît tind mai mult către exces”. Prințesa palatină și-a arătat nedumerirea în privința posibilității de a controla o pasiune care este excesivă. În răspunsul său de la 3 noiembrie, filosoful și-a precizat gîndul: „Există două feluri de exces, unul care, schimbînd natura lucrului și din bun făcîndu-l rău, împiedică supunerea lui față de rațiune; celălalt, care doar sporește măsura și din bun îl face mai bun. Astfel, îndrăzneala nu are drept exces temeritatea decît atunci cînd trece dincolo de granițele rațiunii; dar alîta vreme cît nu le depășește, ea poate să manifeste și un alt exces, care constă în a nu fi însoțită de nici un fel de nehotărîre și nici un fel de teamă”.

²⁸⁹ Desigur că termenul „premeditare” folosit aici are un sens pozitiv, indicînd deliberarea temeinică înainte de a hotărî dacă și în ce direcție trebuie acționat.

²⁹⁰ Potrivit dogmelor scolastice, omul care știe cu adevărat să deosebească binele de rău nu poate să nu făptuiască numai lucruri laudabile și să nu se abțină de la săvîrșirea celor condamnable. Însușindu-și acest punct de vedere, Descartes observă că omul poate cădea în păcat datorită și faptului că adesea răul îmbracă înfățișarea exterioară a binelui.

²⁹¹ Descartes face aici o netă deosebire între „muștrare de cuget” (*remords*) și „căință” (*repentir*). Ultima implică și un fel de „autocondamnare” sau de „autopedepsire” a celui care devine

conștient că a comis o faptă rea; dealtminteri, franțuzescul *repentir* se trage din latinescul *poenitere*, derivat din *punire* (a pedepsi).

²⁹² „Răul mic” are aici mai degrabă înțelesul de cusur, neajuns, nereușită. Persoana respectivă este „vrednică de el” întrucât din întreaga ei comportare rezultă că manifestarea acestui rău nu este întâmplătoare, ci exprimă anumite deliciențe sufletești.

²⁹³ Vezi articolul CXXVI.

²⁹⁴ Nu l-am putea lua în deridere pe un individ care suferă de o mare infirmitate sau care a trecut printr-o mare nenorocire. „Batjocura” ar înceta atunci să fie doar o nevinovată ironie, ci ar apărea ca un semn sinistru de micime morală.

²⁹⁵ În original, *la raillerie modeste*, expresie pe care am fi tradus-o, eventual, prin „zeflemeaua”, dacă această formă de ironie n-ar avea, probabil, specificul ei sud-est european.

²⁹⁶ În original, *honnête homme*, expresie care, în secolul al XVII-lea nu-l desemna îndeobște pe „omul cinstit”, ci pe „acela care are toate calitățile cerute pentru a se face plăcut în societate” (Littre).

²⁹⁷ Iată-l pe Descartes schișând un portret binevoitor al „omului de societate” din epoca sa, de origine nobilă și de obicei curtean, totdeauna bine dispus și amabil, dar minuiind cu iscusință ironia, pentru a inviora conversația și a dovei că este „om de spirit”. Filosoful ține să precizeze că ironia aceasta nu este însă o pasiune, deoarece nu mobilizează mecanisme psihofiziologice implicând unirea sufletului cu corpul, întrucât se menține la nivelul activităților spirituale propriu-zise.

²⁹⁸ Pe cât de puțin amabil se arătase Descartes în articolele din partea a II-a a *Tratatului despre suflet* consacrate risului, căruia îi contesta în bună măsură componenta sufletească, pe atât de binevoitor se arată față de ironie, care se înfățișează aici ca o manifestare cu certe implicații spirituale (conform și expresiei „cuvînt de spirit” ...). Descartes, care părea că nu iubește risul și nici măcar nu știe să rîdă, dă aici sfaturi în vederea obținerii unui efect de ilaritate maxim la rostirea ironiilor.

²⁹⁹ Expresia *biens de fortune* (bunuri ale norocului sau ale întâmplării), folosită aici, desemnează toate bunurile dobîndite în timpul vieții (bogățiile, onorurile, demnitățile) datorită concursului favorabil al împrejurărilor.

³⁰⁰ Descartes consideră deci că o înzestrare excepțională sufletească sau chiar trupească, în măsura în care este înăscută, nu are de ce să trezească invidia, întrucît nu se datorește întâmplării favorabile, pe care am putea-o învinui de „părtinire”, ci unei presupuse înțelepciuni supreme. De data aceasta, filosoful nu precizează dacă obîrșia nobilă, cu toate privilegiile legate de ea, trebuie inclusă printre bunurile datorate întâmplării sau printre cele care țin de voința divină.

³⁰¹ Aceste considerații despre o invidie impersonală și provenită numai dintr-un sentiment de echitate par să justifice precizarea pe care o făcea Descartes la începutul articolului prece-

dent, cum că invidia la care se referă nu este tocmai cea obișnuită, întrucît are în vedere o pasiune „nu totdeauna vicioasă”.

³⁰² *Livor* înseamnă în latinește atît paloare, lividitate, culoare plumburie, cit și invidie.

³⁰³ Potrivit concepției umoraliste antice și medievale, al cărei susținător a fost mai ales Galen, fierea sau bila galbenă, dacă este produsă în exces de ficat, predispune la minie, în timp ce bila neagră (melancolia), dacă este produsă în exces de splină, predispune la tristețe. Ūra manifestată de invidioși ar fi stîrnită de predominarea celor două varietăți de bilă.

³⁰⁴ Tristețea se caracterizează — credea Descartes — prin încetinirea tuturor proceselor vitale și prin potolirea căldurii din inimă.

³⁰⁵ Este contrară invidiei întrucît obiectul ei este binele, iar nu răul altora; este contrară batjocurii întrucît, în cazul acesteia, răul pe care-l suferă persoana respectivă pare a fi meritat.

³⁰⁶ Moralistul La Rochefoucauld avea să scrie peste un deceniu și jumătate: „Mila este adeseori simțămîntul propriilor noastre neazuri în neazurile altuia” (maxima 264).

³⁰⁷ În original, *l'esprit le plus fort*. Prin *esprit fort* (literal, „spirit tare”) se înțelegea omul care caută să arate că se află deasupra părerilor curente, mai ales în privința convingerilor religioase.

³⁰⁸ În scrisoarea din 18 mai 1645 către Prințesa palatină, Descartes constată că „sufletele mari”, văzîndu-și prietenii în nenorocire, „sînt compătimire pentru neazul lor și fac tot ce le este cu putință să-i scape de acesta, netemîndu-se nici chiar să se expună morții pentru acest motiv, dacă e nevoie. Dar totodată, încredințarea pe care le-o dă conștiința că prin aceasta își fac datoria și săvîrșesc o faptă lăudabilă și virtuoasă umple aceste suflete de o fericire mai mare decît îi face să sufere întreaga tristețe pe care le-o dă compătimirea”.

³⁰⁹ Descartes constată că mila nu e incompatibilă cu o atitudine critică, deși pînă la urmă înțelegătoare, față de slăbiciunea morală a celui compătimit.

³¹⁰ Vezi articolul CXXIX.

³¹¹ Portretul bigotului schițat aici îl prefigurează în trăsăturile sale esențiale pe Tartuffe. În dedicația *Principiilor filosofiei*, Descartes arătase: „Cei care sînt cu adevărat oameni de treabă nu dobîndesc reputația de a fi pioși pe cît reușesc superstițioșii și fățarnicii”.

³¹² Această condamnare categorică a fanatismului suna foarte îndrăzneț într-o epocă în care războaiele religioase dintre coalițiile catolice și cele ale reformatilor nu conțineau de-a lungul și de-a latul Europei occidentale, însoțite de tot felul de excese și de mari suferințe pentru populație. Descartes însuși participase în tinerețe la asemenea campanii militare pornite pentru apărarea intereselor diverselor confesiuni.

³¹³ Prin urmare, Descartes considera că, de fapt, între pasiuni și vicii există o deosebire esențială, mergînd pînă la incompati-

bilitate. S-ar părea că nu se poate vorbi despre „pasiuni vicioase”, viciul reprezentând doar denaturarea, alterarea sau perversitatea unei pasiuni. Natura nu a putut să dădească în om pasiuni absolut negative, iar sufletul nu poate accepta să-și exercite dominația asupra unor deprinderi înjositoare.

³¹⁴ Persoanele acestea fie că sînt rele, deci nevrednice de binele care li s-a făcut, fie că sînt bune, deci nu meritau răul pricinuit.

³¹⁵ Precum în *Retorica* (II, IX, 3) și în *Etica nicomahică* (II, VII, 15—16).

³¹⁶ Din doxografii rezultă că Democrit avea faima de a lua totul în ris, pe cînd Heraclit era melancolic și mizantrop, gata oricînd să se lamenteze și să-i mustre pe contemporani.

³¹⁷ Fr. Mizrachi consideră că, în asemenea împrejurări, se poate vorbi de un anumit aspect „estetic” al indignării, datorită contemplării, ca un spectacol, a răului de către cineva cu conștiința curată (*op. cit.*, p. 13).

³¹⁸ Descartes îi scria Prințesei palatine la 1 septembrie 1645: „Minia poate trezi în noi dorințe de răzbunare atît de violente, încît ne face să ne închipuim că este o mai mare plăcere să-l pedepsim pe dușman decît să ne păstrăm onoarea sau viața, așa cum ne face să le expunem imprudent și pe una și pe cealaltă din acest motiv”.

³¹⁹ De fapt nu există „sînge bilios”, deoarece, în mod normal, bila nu se varsă deloc în arborele circulator, ci doar în tubul digestiv. Descartes preia aici concepția fiziologică a lui Galen și a scolasticilor, care printre cele patru temperamente fundamentale îl enumerau și pe cel coleric (de la grecescul *chole*, fier), datorat, potrivit opiniei lor, predominării bilei în organism și caracterizat mai ales prin izbucniri de minie.

³²⁰ Într-adevăr, accesele febrile, mai ales cele malarice, sînt precedate, în general, de fiori și frisoane.

³²¹ Se poate spune că această formă de minie este caracteristică pentru sufletele „generoase”; fiind deci mai onorabilă decît altele, desigur că nu devine prin aceasta și recomandabilă. Într-o scrisoare pe care i-a adresat-o lui Huygens, probabil în 1648, Descartes îi solicita acestuia să intervină în favoarea unui țăran, altminteri om foarte de treabă, care însă la minie își ucisese socrul care-l prigonise; filosoful îl apără în termenii următori pe vecinul său care se afla arestat: „Nu mi se pare defel un lucru nemaipomenit că nu s-a putut stăpîni în acea împrejurare; căci atunci cînd ai o mare supărare și ajungi la disperare din pricina tristeții, este sigur că te lași mai lesne dus de minie, dacă survine vreun motiv care altădată nu existase... Iată de ce greșelile astfel făptuite, fără premeditarea vreunei răutăți, sînt, după părerea mea, cele mai scuzabile”. Și Descartes adaugă: „Fiindcă nu toate manifestările pasiunilor noastre se află meru sub puterea noastră, se întîmplă uneori că oamenii cei mai de treabă făptuiesc greșeli foarte mari, drept care aplicarea iertării este mai de folos decît cea a legilor; fiindcă este mai important ca un om de bine să fie salvat decît ca o minie de oameni răi să fie pedep-

șiți. Dealtminteri, iertarea este acțiunea cea mai glorioasă și mai măreață pe care o pot face conducătorii”.

³²² Ca și stoicii, Descartes consideră că efectele devastatoare ale miniei trebuie combătute prin înăbușirea orgoliului și a invidiei. Filosoful francez nu preconizează însă disprețul față de pasiuni și îndepărtarea de lume, ci, deodată, dimpotrivă, la exercitarea liberului arbitru pentru a asigura omului virtuos o prezență generoasă în tumultul vieții obștești.

³²³ Comentatorii acestui articol atrag atenția asupra faptului că Descartes are despre glorie o concepție foarte înrudită cu cea a lui Corneille, ai cărui eroi sînt în permanentă preocupare de opinia celorlalți despre ei. Onoarea se leagă la Corneille de buna reputație; la fel, pentru Descartes respectul de sine decurge în bună măsură din respectul pe care ți-l manifestă alții.

³²⁴ Cinicii antici profesau un dispreț filosofic absolut pentru glorie și pentru convențiile sociale, nu le păsa de reputația lor și, renunțînd la orice avere și confort, duceau un trai considerat de unii ciudat sau chiar nerușinat, asemenea cerșetorilor.

³²⁵ „Exteriorul” acțiunilor noastre se referă la răsunetul lor pe plan social, la felul în care ceilalți oameni, fiecare în parte, și opinia publică, în general, apreciază modul cum ne comportăm.

³²⁶ Fără să-i scuze pe cei obraznici pentru nerușinarea lor, Descartes constată că acest viciu se înrădăcinează mai ales datorită unor experiențe personale negative. Cruzimea și nedreptățile manifestate față de cineva sînt în stare să pervertească sufletul acestuia.

³²⁷ În partea a doua a *Tratatului despre pasiuni*.

³²⁸ Într-o scrisoare către Chanut din 1 noiembrie 1646, Descartes arăta: „Deduceți din faptul că am studiat pasiunile că eu n-am probabil nici una; vă voi spune că, dimpotrivă, cercetîndu-le am găsit că aproape toate sînt bune și altă de folositoare vieții noastre, încît sufletul n-ar avea motiv să rămînă unit cu corpul o singură clipă dacă nu le-ar putea resimți”. Remarcăm că, în această scrisoare, filosoful face totuși unele rezerve asupra „bunătății” pasiunilor, admițînd că nu toate (așa cum afirmă în *Tratatul despre pasiuni*), ci „aproape toate” sînt bune. Émile Faguet (*op. cit.*, pp. 38—39) era de părere că elogiul pe care Descartes îl aduce pasiunilor nu este de esență creștină, ci reprezintă expresia unei orientări teiste; creștinul proclamă căderea omului în „păcatul originar”, datorită căruia au apărut pasiunile rele, de care însă Dumnezeu nu e vinovat, pe cînd teistul îi atribuie divinității crearea omului și a pasiunilor acestuia, care nu pot fi decît bune, fiindcă Dumnezeu nu poate face decît lucruri bune, dar care sînt și imperfecte, fiindcă numai Creatorul este perfect.

³²⁹ În restul articolului, Descartes dă indicații referitoare tocmai la tehnicile prin care, în împrejurările în care pasiunile amenință să ia un curs dăunător, se poate realiza disjungerea dintre mișcările impetuoase și incontrolabile ale singelui și spiritelor și fluxul, în bună măsură controlabil prin voință, al gîndurilor. Este vorba mai ales de procedee cu ajutorul cărora sînt frîmate, aminate sau modificate hotărîrile sufletului solicitat de impulsurile

dezordonate și imoderate provenite de la organele de simț, impulsuri care tind să determine manifestări excesive și păgubitoare ale pasiunilor. „Voința — remarcă Émile Bréhier în legătură cu tehnicile propuse de către Descartes pentru dominarea pasiunilor — n-are decât o putere indirectă asupra mișcării spiritelor și drept urmare asupra pasiunilor, dar dacă ea o folosește în mod corespunzător, această putere este fără margini” (*Histoire de la philosophie*, vol. II, partea 1, Paris, 1968, p. 96).

³³⁰ Léon Brunschvicg (*René Descartes*, Paris, 1937, p. 59) era de părere că această formulă „se sprijină într-un chip remarcabil pe considerații estetice” referitoare, de pildă, la nobilele satisfacții resimțite de suflet când rezistă efectiv unor dezlănțuiri pasionale sau când contemplă, prin mijlocirea artei, spectacolul înfruntării dramatice a pasiunilor (vezi articolul XCIV). Raliindu-ne însă opiniei exprimate de Jeanne Mercier (în studiul său *Expérience humaine et philosophie cartésienne*, din vol. *Cartesio*, Milano, 1937, p. 593) sintem mai înclinați să credem că, prin „plăcerile *aparte* (n.n. G. B.) ale sufletului”, Descartes nu înțelegea — cum credea Brunschvicg — delectarea estetică rezultată din anumite forme privilegiate ale contactului „pasional” dintre spirit și corp, ci bucuria încercată de suflet descoperind în el însuși acel „principiu al desăvîrșirii care îi este propriu”. Dar — recunoaște Jeanne Mercier — în viața de fiecare zi, datorită strînsei legături pe care sufletul o contractează cu corpul, pasiunile se află la originea atât a plăcerilor, cât și a amărăciunilor resimțite de sufletul nostru.

³³¹ În martie sau aprilie 1648, Descartes îi scria lui Newcastle: „Filosofia pe care o cultiv nu este atât de barbară și nici atât de sălbatică încît să respingă folosința pasiunilor; dimpotrivă, doar în această folosință pun eu tot farmecul și fericirea vieții aces-teia”.

³³² Samuel de Sacy (*op. cit.*, p. 147) constată că acest ultim articol al *Pasiunilor sufletului* încheie tratatul invocînd „dulceța vieții, înțelepciunea, stăpînirea de sine și bucuria”. Într-adevăr, finalul operei proclamă dreptul inalienabil al omului la fericire, subliniind rolul eminent care le revine pasiunilor rațional utilizate la atingerea acestei fericiri.

INDICE- GLOSAR*

- adevăr (*vérité*) 49, 85
 admirație — vezi mirare
 afecțiune (*affection*) 24, 83, 133, 150, 201
 agerime (*adresse*) 180
 ambiție (*ambition*) 48
 anticii (*les Anciens*) 1, 7
 apărare (*défense*) 39, 45
 Aristotel din Stagira 195
 asigurare (*assurance*) 58, 166
 atenție (*attention*) 43, 75, 76, 78
 automat (*automate*) 6
 aversiune (*aversion*) 80, 85, 87, 89, 107, 127, 136, 195, 198, 199, 201
 batjocură (*moquerie*) 62, 113, 178, 179, 185, 196
 bănuială (*soupçon*) 167, 169
 bucurie (*joie*) 25, 45, 61, 62, 67, 69, 87, 91, 93, 94, 97, 99, 104, 109, 115, 121, 122, 125—128, 131, 133, 135, 137—139, 141—143, 147, 148, 160, 165, 178, 190, 197, 204, 208, 210—212
 bunătate (*bonté*) 201
 bunăvoință (*bienveillance, bonne volonté*) 81, 154, 185, 192, 196
 capacitate intelectuală (*suffisance*) 77
 caracter rău (*mauvais naturel*) 134
 cauză liberă (*cause libre*) 55, 162, 163
 căință (*repentir*) 63, 177
 căldură (*chaleur*) 4, 5, 8, 9, 24, 97—99, 102, 107, 108, 122, 171, 172, 199, 200, 202
 cinicii (*les Cyniques*) 206
 cinstire (*honneur*) 164
 circulația sîngelui (*la circulation du sang*) 7, 9
 compătimire (*compassion*) 187
 concupiscență (*concupiscence*) 68, 81
 cruzime (*cruauté*) 207
 cunoaștere (*connaissance*) 17, 28, 71, 78, 139—142, 144
 cunoștință — vezi cunoaștere
 curaj (*courage*) 39, 59, 134, 171—174, 176, 199
 curiozitate (*curiosité*) 88
 cuvînt (*parole*) 44, 50, 200
 Decius, M. P. 173
 delectare (*jouissance*) 91, 209
 Democrit din Abdera 196
 deprindere (*habitude*) 44, 50, 54, 78, 161, 171
 deridere (*dérision*) 178
 desconsiderare (*mépris*) 54, 55, 149—152, 154, 203
 desfătare (*chatouillement*) 94, 137
 desperare (*désespoir*) 166, 172, 209
 devoțiune (*dévotion*) 83, 162
 dezgust (*dégoût*) 67, 203

* Termenii introduși în *Indicele-glosar* sînt preluați numai din textul cartesian (nu și din Studiul introductiv sau din note). Cifrele corespund numărului articolelor, cu romane, din *Pasiunile sufletului* în care figurează respectivii termeni. Ortografia franceză a fost modernizată. Nu sînt incluși în acest indice o serie de termeni înfîlșiți prea frecvent (de ex. „pasiune”, „sînge”, „bine” etc.) sau cei ținînd de nomenclatura anatomică (G. B.).

dispreț (*dédain*) 55, 163, 164
 dorință (*désir*) 57, 58, 68, 69,
 80, 82, 85—90, 97, 101, 106,
 111, 117, 118, 120, 137, 141,
 143—146, 156, 165—167, 172,
 175, 192, 199

dresaj (*dressage*) 50

duioșie — vezi *afecțiune*

Dumnezeu (*Dieu*) 18, 152, 161,
 164, 182, 190, 198

durere (*douleur*) 24, 29, 33, 46,
 94, 130, 133, 137, 140

educație (*institution*) 161

emoție (*émotion*) 27—29, 46,
 79, 89, 91, 160, 200, 211

emoție interioară (*émotion inté-*
rieure) 147, 148

emulație (*émulation*) 59, 172

expresia feței — vezi *mimică*

fantezie (*fantaisie*) 211

fatalitate (*fatalité*) 145, 146

foame (*faim*) 24, 29

frică (*peur*) 36, 38—40, 45—48,
 59, 118, 134, 156, 174, 176,
 211

frig (*froid*) 24, 118, 200

fugă (*fuite*) 38, 40, 45, 48, 89,
 211

geamăt (*gémissement*) 127, 132

gelozie (*jalousie*) 58, 156, 158,
 167—169

generozitate (*générosité*) 54,
 145, 153, 158—161, 164, 187,
 203

gest (*geste*) 151

gidilare (*chatouillement*) 211

glanda pineală (*la glande*) 31,
 32, 34—36, 41—44, 47, 119

glorie (*gloire*) 45, 66, 82, 88,
 95, 157, 173, 183, 204, 206,
 207

groază (*horreur*) 85, 89

gust (*goût*) 107, 208

Harvey, W. 7

Heraclit din Efes 196

hotărîre (*résolution*) 153

iluzie (*illusion*) 21

imaginație — vezi *închipuire*

image (*image*) 32, 35

impresie (*impression*) 32, 34,
 35, 51, 70, 91, 93, 102

impuls (*impulsion*) 47

indignare (*indignation*) 65, 113,
 127, 195—199, 201, 203

invidie (*envie*) 62, 156, 158,
 182—185, 195

ironie (*raillerie*) 180, 181

iscusință (*industrie*) 44, 47, 50,
 211

iubire (*amour*) 56, 69, 79—85,
 87, 88, 90, 97, 99, 102, 107,
 117, 120, 121, 128, 131, 133,
 134, 137, 139, 141, 142, 147,
 150, 160, 162, 169, 185, 186,
 189, 192, 193, 201

iubire de sine (*amour pour soi-*
même) 199, 204, 205

împăcare a conștiinței (*repos*
de conscience) 190

împotrivire (*résistance*) 134, 211

închipuire (*imagination*) 19—21,
 26, 43, 91, 135, 147, 211

îndoială (*doute*) 177

îndrăzneală (*hardiesse*) 36, 39,
 40, 45, 59, 163, 171—174, 176,
 199

întimplarea (*la fortune*) 145,
 146, 159, 182, 183, 187, 188

înțelegere (*entendement*) 75, 76,
 91, 94, 102, 145, 146, 170

înțelepciune (*sagesse*) 152, 212

josnicie (*bassesse, infamie*) 48,
 54, 149, 159, 160, 164

judcată (*jugement*) 48, 49, 79,
 134, 170, 203, 206, 211

lacrimi — vezi *plins*

lășitate (*lâcheté*) 59, 152, 174—
 176, 187

leșin (*pâmoison*) 122, 211

liber arbitru (*libre arbitre*) 144,
 146, 152, 153, 155, 158—161

libertate (*liberté*) 203

lingușire (*flatterie*) 157

liniște (*tranquillité*) 148, 180,
 190

- literă (*lettre*) 50
 lincezeală (*languueur*) 92
- mărinimie (*magnanimité*) 54, 161
 meditație (*réflexion*) 76, 155
 memorie (*mémoire*) 42, 75
 mers (*démarche*) 151
 milă (*pitié*) 62, 133, 134, 147, 185—189, 192, 195, 196, 200, 211
 mimică (*mine*) 151, 200
 mirare (*admiration*) 53, 54, 69—73, 75—78, 125—127, 150, 160, 162, 163, 178, 197
 miros (*odeur*) 29
 mișcare (*mouvement*) 4, 5, 7, 8, 10, 11, 16, 34, 43, 47
 minie (*colère*) 25, 46, 65, 68, 113, 117, 118, 156, 158, 199—202, 211
 moarte (*mort*) 5, 6, 48, 83, 89, 122, 173, 211
 modestie (*modestie*) 205
 moleșeală (*languueur*) 119—121, 174
 morala (*la morale*) 144
 mulțumire (*contentement*) 95
 mulțumire de sine (*satisfaction de soi-même*) 63, 190, 191
 mulțumire interioară (*satisfaction intérieure*) 204
 muștrare de cuget (*remords*) 60, 177
- natura (*la nature*) 137, 194, 198
 necesitate (*nécessité*) 145
 nehotărîre (*irrésolution*) 59, 60, 170, 177, 191
 neîncredere (*défiance*) 169
 neîncredere în sine (*défiance de soi-même*) 205
 neplăcere (*peine*) 175
 nerecunoștință (*ingratitude*) 194, 207
 nerușinare (*impudence*) 207
 nesiguranță (*incertitude*) 170
 nouătate (*nouveauté*) 72
- obraznicie (*effronterie*) 207
 onoare (*honneur*) 168, 207, 211
- orgoliu (*orgueil*) 54, 157, 158, 160, 202, 203
 oroare (*horreur*) 50, 85, 88, 89
- paloare (*pâleur*) 116, 134, 200, 202
 percepție (*perception*) 17, 19—28
 plăcere (*agrément, plaisir*) 50, 85, 88—90, 94, 95, 147, 197, 212
 plăcere estetică (*agrément, plaisir*) 85, 90, 94, 147
 plictiseală (*ennui*) 67
 plîns (*pleurs*) 113, 117, 127—135, 147, 189, 200, 211
 poftă (*appétit*) 24, 47, 50, 68
 poftă de mâncare (*appétit*) 99, 100, 105, 107, 208
 pornire (*inclination, mouvement*) 87, 90, 171
 premeditare (*préméditation*) 176, 211
 prietenie (*amitié*) 82, 83
 providența (*la Providence*) 145, 146, 198
 prudență (*prudence*) 143
- răceală (*froideur*) 24, 98, 100, 133, 174
 răzburare (*vengeance*) 88, 117, 199, 200, 202, 211
 rea-voință (*mauvaise volonté*) 196
 recunoștință (*reconnaissance*) 64, 193, 194, 199, 202, 207
 regret (*regret*) 45, 67, 200, 209
 remușcare — vezi muștrare de cuget
 repulsie — vezi aversiune
 respect (*respect*) 162, 164
 reținere (*retenue*) 143
 ris (*rire*) 62, 113, 124—127, 132, 178, 181, 196, 197, 211
 roșie a obrazului (*rougeur*) 115, 117, 200
 rușine (*honte*) 45, 66, 117, 205—207
- sănătate (*santé*) 87, 97, 141
 scolastica (*l'École*) 87, 161

- sentiment — vezi senzație
 senzație (*sentiment*) 13, 23, 25, 27—29
 sex (*sexe*) 24, 29
 sex (*sexe*) 90
 sfârșeală (*défaillance*) 122
 siguranță (*sécurité, sûreté*) 45, 58, 163, 166, 211
 simț (*sens*) 8, 12, 13, 16, 22, 23, 28, 85, 101, 187
 simțire — vezi simț
 slăbiciune (*faiblesse*) 48, 50, 154, 164, 187
 solitudine (*laveur*) 64, 192, 193, 199
 spaimă (*épouvante*) 36, 59, 116, 174, 176
 speranță (*espérance*) 58, 87, 135, 165, 166, 172, 173, 175, 194, 204, 206
 spirite animale (*esprits animaux*) 7, 10—12, 14—16, 26, 29, 31, 34, 36, 37, 96, 102, 104, 160
 stăpînire de sine (*empire sur soi-même*) 203
 stimă (*estime*) 54, 55, 83, 149—153, 204
 strigăt (*cri*) 127, 132
 sudoare (*sueur*) 128, 129
 sunet (*son*) 29, 50
 supărare (*fâcherie*) 133
 surpriză (*surprise*) 70, 72, 73, 116, 121, 126, 160, 176, 178, 201, 211
 suspin (*soupir*) 135
 teamă (*crainte*) 36, 58, 87, 133, 143, 162, 165—167, 170, 172, 173, 176, 200, 205, 206
 teatru (*théâtre*) 94, 147, 187
 temperament (*tempérament*) 51, 133, 200
 tremurătură (*tremblement*) 118, 200
 tristețe (*tristesse*) 26, 61, 62, 67, 69, 87, 92—94, 97, 100, 105, 110, 116—118, 121, 123, 125—128, 131, 133, 135, 137—143, 147, 160, 177, 182, 184, 185, 187, 189, 191, 197, 202, 205, 208, 209
 uluire (*étonnement*) 73, 76, 174, 176
 umilință (*humilité*) 54, 155, 159, 160, 164, 205
 umoare (*humeur*) 98
 ură (*haine*) 56, 69, 79, 80, 84, 85, 87, 88, 94, 98, 100, 103, 105, 108, 110, 117, 121, 125—127, 134, 137, 139—142, 147, 150, 156, 158, 160, 162, 178, 180, 182—184, 195, 199, 201, 202
 vanitate (*vanité*) 206
 vedere (*vue*) 13, 35, 85
 venerație (*vénération*) 55, 162
 veselie (*allégresse, gaîté*) 67, 94, 210
 viciu (*vice*) 157, 160, 164, 176, 180, 182, 184, 194, 195, 198, 206, 207
 virtute (*vertu*) 144, 148, 153, 160, 161, 190, 198, 206
 vis (*songe, rêve*) 21, 26
 visare (*rêverie*) 21
 Vives, J. L. 127
 voce (*voix*) 132
 voință (*volonté*) 16—21, 29, 40, 41, 44—48, 79, 80, 106, 121, 152, 153, 175, 177, 192, 194, 211

CUPRINS

<i>Descartes și dialectica pasiunilor</i> (studiu introductiv)	5
--	---

PASIUNILE SUFLETULUI

Parla întâi. Despre pasiuni în general și, cu acest prilej, despre întreaga natură a omului	55
1. Ce este pasiune în raport cu un subiect este totdeauna acțiune în raport cu un altul	55
2. Pentru a cunoaște pasiunile sufletului trebuie să facem o deosebire între funcțiile lui și cele ale corpului	55
3. Ce regulă trebuie urmată în acest scop	56
4. Căldura și mișcările membrelor provin de la corp, în timp ce gândurile provin de la suflet	56
5. Este o eroare să se creadă că sufletul conferă corpului mișcare și căldură	57
6. Care este deosebirea dintre un corp viu și unul mort	57
7. Scurtă explicație a părților corpului și a unora dintre funcțiile lui	58
8. Care este principiul tuturor acestor funcții	59
9. Cum se produce mișcarea inimii	59
10. Cum sînt produse spiritele animale în creier	60
11. Cum se produc mișcările mușchilor	61
12. Cum acționează obiectele dinafară asupra organelor de simț	62
13. Acțiunea obiectelor dinafară poate să conducă în chip diferit spiritele în mușchi	62
14. Diversitatea dintre spirite poate să ducă de asemenea la diversificarea parcursului lor	63
15. Care sînt cauzele diversității spiritelor	64
16. Cum pot fi puse în mișcare toate membrele de obiectele simțurilor și de spirite fără ajutorul sufletului	65
17. Care sînt funcțiile sufletului	65
18. Despre voință	66
19. Despre percepție	66
20. Despre inchipuiri și alte gânduri care sînt formate din suflet	67
21. Despre inchipuirile care au drept singură cauză corpul	67
22. Despre deosebirea care există între celelalte percepții	68
23. Despre percepțiile pe care le raportăm la obiectele ce se află în afara noastră	68
24. Despre percepțiile pe care le raportăm la corpul nostru	69
25. Despre percepțiile pe care le raportăm la sufletul nostru	69

26. Închipuirile care depind numai de mișcarea întâmplătoare a spiritelor pot fi pasiuni tot atât de autentice ca și percepțiile care depind de nervi	70
27. Definiția pasiunilor sufletului	71
28. Explicarea primei părți a acestei definiții	71
29. Explicarea celeilalte părți a definiției	72
30. Sufletul este unit cu toate părțile corpului în ansamblul lor	72
31. Există în creier o mică glandă în care sufletul își exercită funcțiile într-un mod mai deosebit decât în celelalte părți	73
32. Cum ne dăm seama că această glandă este sediul principal al sufletului	73
33. Sediul pasiunilor nu se află în inimă	74
34. Cum acționează sufletul și corpul unul asupra celuilalt	74
35. Un exemplu de modul în care impresiile produse de obiecte se unesc în glanda ce se află în mijlocul creierului	75
36. Un exemplu de modul în care pasiunile sînt stîrnite în suflet	76
37. Cum apare că toate pasiunile sînt cauzate de o anumită mișcare a spiritelor	77
38. Un exemplu de mișcări ale corpului care însoțesc pasiunile, dar nu depind deloc de suflet	77
39. Cum poate provoca aceeași cauză diferite pasiuni la diferiți oameni	78
40. Care este efectul principal al pasiunilor	78
41. Ce putere are sufletul asupra corpului	78
42. Cum găsim în memoria noastră lucrurile de care vrem să ne aducem aminte	79
43. Cum poate sufletul să imagineze, să fie atent și să miște corpul	79
44. Fiecare voință este în mod firesc legată de o anumită mișcare a glandei, dar prin iscusință sau prin deprindere o putem lega de altele	80
45. Ce putere are sufletul asupra pasiunilor sale	81
46. Ce motive împiedică sufletul să dispună în întregime de pasiunile sale	81
47. În ce constau luptele pe care obișnuim să le imaginăm între partea inferioară și cea superioară a sufletului	82
48. În ce se manifestă forța sau slăbiciunea sufletelor și care este neajunsul sufletelor mai slabe	83
49. Forța sufletului nu este de ajuns fără cunoașterea adevărului	84
50. Nu există nici un suflet atât de slab ca să nu poată dobîndi o putere absolută asupra pasiunilor sale, dacă este bine îndrumat	85

<i>Partea a doua. Despre numărul și ordinea pasiunilor, cu explicarea celor șase pasiuni primitive</i>	87
51. Care sînt cauzele prime ale pasiunilor	87
52. Care este folosința pasiunilor și cum pot fi ele enumerate	87
<i>Ordinea și enumerarea pasiunilor</i>	88
53. Mirarea	88
54. Stima și desconsiderarea, generozitatea sau orgoliul și umilința sau josnicia	88
55. Venerația și disprețul	89
56. Iubirea și ura	89
57. Dorința	89
58. Speranța, teama, gelozia, siguranța și disperarea	90
59. Nehotărîrea, curajul, îndrăzneala, emulația, lășitatea și spaima	90
60. Mustrarea de cuget	90
61. Bucuria și tristețea	91
62. Batjocura, invidia, mila	91
63. Mulțumirea de sine și căința	91
64. Sollicitudinea și recunoștința	92
65. Indignarea și minia	92
66. Gloria și rușinea	92
67. Dezgustul, regretul și veselia	92
68. Pentru ce se deosebește această enumerare a pasiunilor de cea îndeobște acceptată	92
69. Nu există decît șase pasiuni primitive	93
70. Despre mirare. Definiția și cauza ei	93
71. Această pasiune nu este însoțită de nici o schimbare în inimă sau în sine	94
72. În ce constă forța mirării	94
73. Ce este uluirea	95
74. La ce servesc toate pasiunile și prin ce pot fi ele dăunătoare	96
75. La ce servește mirarea, în special	96
76. Prin ce poate fi dăunătoare mirarea și cum putem împlini lipsa ei și corecta excesul ei	97
77. Cei porniți spre mirare nu sînt nici cei mai proști și nici cei mai deștepți	97
78. Excesul de mirare poate să se transforme în deprindere, atunci cînd nu avem grijă să-l corectăm	98
79. Definiția iubirii și a urii	98
80. Ce înseamnă a se uni sau a se despărți prin voință	99
81. Despre deosebirea care se face de obicei între iubirea de concupiscentă și cea de bunăvoință	99
82. Cum se face că pasiuni foarte diferite concordă prin aceea că sînt forme ale iubirii	99
83. Despre deosebirea dintre o simplă afecțiune, prietenie și devoțiune	100

84. Nu există atâtea feluri de ură cîte feluri de iubire . . .	101
85. Despre plăcere și oroare	102
86. Definiția dorinței	102
87. Dorința este o pasiune care nu-și are contrariul . . .	103
88. Diversele feluri de dorințe	103
89. Ce fel de dorință se naște din oroare	104
90. Dorința care se naște din plăcere	104
91. Definiția bucuriei	105
92. Definiția tristeții	106
93. Care sînt cauzele acestor două pasiuni	106
94. Cum sînt provocate aceste pasiuni de binele și răul care țin numai de corp și în ce constă desfătarea și durerea	107
95. Cum pot fi provocate aceste pasiuni și de binele sau de răul pe care sufletul nu le observă, deși țin de el, ca de pildă plăcerea de a ne încumeta sau de a ne aminti de un rău care a trecut	108
96. Care sînt mișcările singelui și ale spiritelor pricinui- toare ale celor cinci pasiuni de mai sus	108
97. Principalele experiențe care servesc pentru cunoașterea acestor mișcări la iubire	109
98. La ură	109
99. La bucurie	110
100. La tristețe	110
101. La dorință	110
102. Mișcarea singelui și a spiritelor la iubire	110
103. La ură	111
104. La bucurie	112
105. La tristețe	112
106. La dorință	112
107. Care este cauza acestor mișcări la iubire	113
108. La ură	114
109. La bucurie	114
110. La tristețe	115
111. La dorință	115
112. Care sînt semnele exterioare ale acestor pasiuni . . .	116
113. Despre acțiunile ochilor și ale feței	116
114. Despre schimbările de culoare	117
115. Cum ne face bucuria să roșim	117
116. Cum ne face tristețea să pălim	118
117. În ce fel roșim adesea cînd sîntem triști	118
118. Despre tremurături	119
119. Despre moleșeală	119
120. Cum este pricinuită moleșeala de iubire și de dorință	120
121. Moleșeala poate fi pricinuită și de alte pasiuni . . .	120
122. Despre leșin	121
123. De ce nu leșinăm din pricina tristeții	121
124. Despre ris	122
125. De ce nu însoțește risul bucuriile cele mai mari . .	122
126. Care sînt principalele cauze ale risului	122

127. Care este cauza risului la indignare	123
128. Despre originea lacrimilor	124
129. Despre modul cum se prefac vaporii în apă	125
130. Cum ceea ce produce durere în ochi îi face să plîngă	125
131. Cum plîngem din pricina tristeții	126
132. Despre gemetele care însoțesc lacrimile	126
133. De ce copiii și bătrînii plîng ușor	127
134. De ce unii copii pălesc în loc să plîngă	127
135. Despre suspine	128
136. Cui se datoresc efectele pasiunilor care sînt specifice anumitor oameni	128
137. Despre folosința celor cinci pasiuni explicate aici, în măsura în care ele se referă la corp	129
138. Despre neajunsurile acestor pasiuni și mijloacele de a le remedia	130
139. Despre folosința acelorasi pasiuni în măsura în care ele aparțin sufletului, și în primul rînd despre iubire	131
140. Despre ură	131
141. Despre dorință, bucurie și tristețe	132
142. Despre bucurie și iubire comparate cu tristețea și ura	133
143. Despre aceleasi pasiuni, în măsura în care ele se referă la dorință	133
144. Despre dorințele a căror îndeplinire nu depinde decît de noi	134
145. Despre dorințele care depind numai de celelalte cauze, și ce este întîmplarea	135
146. Despre dorințele care depind de noi și de altcineva	136
147. Despre emoțiile interioare ale sufletului	137
148. Practicarea virtuții este un remediu suveran împotriva pasiunilor	138

Partea a treia. Despre pasiunile particulare

149. Despre stimă și desconsiderare	139
150. Aceste două pasiuni nu sînt decît niște varietăți ale mirării	139
151. Despre faptul că ne putem stima sau desconsidera pe noi înșine	140
152. Pentru ce motiv ne putem stima	140
153. În ce constă generozitatea	141
154. Generozitatea ne împiedică să-i desconsiderăm pe ceilalți	141
155. În ce constă umilința virtuoasă	142
156. Care sînt proprietățile generozității și cum servește ea ca remediu împotriva tuturor neorînduielilor cauzate de pasiuni	142
157. Despre orgoliu	143
158. Efectele orgoliului sînt contrare celor ale generozității	143
159. Despre umilința vicioasă	144
160. Care este mișcarea spiritelor în aceste pasiuni	144
161. Cum poate fi dobîndită generozitatea	146

162. Despre venerație	147
163. Despre dispreț	147
164. Despre folosința acestor două pasiuni	148
165. Despre speranță și teamă	148
166. Despre siguranță și desperare	149
167. Despre gelozie	149
168. În ce măsură această pasiune poate fi onorabilă	149
169. În ce cazuri gelozia este reproabilă	150
170. Despre nehotărîre	150
171. Despre curaj și îndrăzneală	151
172. Despre emulație	151
173. În ce fel îndrăzneala depinde de speranță	152
174. Despre lașitate și frică	152
175. Despre folosința lașității	153
176. Despre folosința fricii	153
177. Despre muștrarea de cuget	154
178. Despre batjocură	154
179. De ce oamenii cei mai plini de cusururi sînt de obicei și cei mai batjocoritori	155
180. Despre folosința ironiei	155
181. Despre folosința risului în ironie	155
182. Despre invidie	156
183. În ce fel invidia poate fi dreaptă sau nedreaptă	156
184. De unde vine faptul că invidioșii sînt predispuși să aibă obrazul plumburiu	157
185. Despre milă	158
186. Care sînt oamenii cei mai miloși	158
187. De ce oamenii cei mai generoși sînt cuprinși de această pasiune	158
188. Cine sînt cei care nu cunosc mila	159
189. De ce ne îndeamnă această pasiune să plîngem	159
190. Despre mulțumirea de sine	159
191. Despre căință	160
192. Despre solitudine	161
193. Despre recunoștință	161
194. Despre nerecunoștință	161
195. Despre indignare	162
196. De ce indignarea este uneori unită cu mila și uneori cu batjocura	162
197. Indignarea este adesea însoțită de mirare și nu este incompatibilă cu bucuria	163
198. Despre folosința indignării	163
199. Despre minie	164
200. De ce oamenii pe care minia îi face să roșească sînt mai puțin de temut decît cei pe care-i face să pălească	164
201. Există două feluri de minie, iar cei înzestrați cu mai multă bunătate sînt cei mai predispuși la primul	165
202. Sufletele slabe și josnice sînt cele care se lasă cuprin- se cel mai mult de celălalt fel de minie	166
203. Generozitatea servește drept remediu împotriva exce- selor miniei	166

204. Despre glorie	167
205. Despre rușine	167
206. Despre folosința acestor două pasiuni	168
207. Despre nerușinare	168
208. Despre dezgust	169
209. Despre regret	169
210. Despre veselie	169
211. Un remediu general împotriva pasiunilor	170
212. Numai de pasiuni depinde tot binele și tot răul în această viață	172
Note	173
Indice-glosar	229